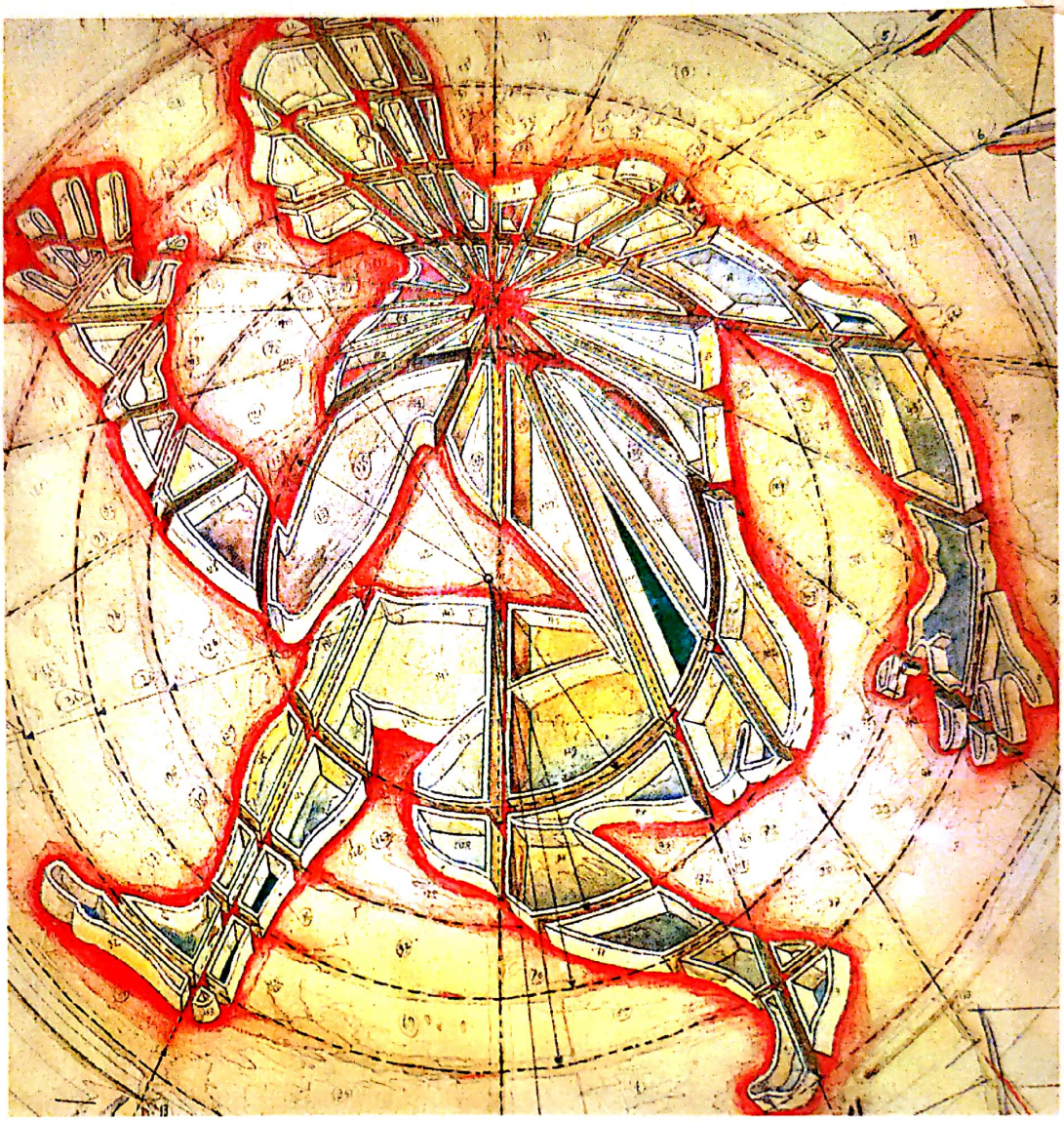


EXILUL

Secolul 20

Scanned with OKEN Scanner

Am spus că farsa tragică a Istoriei, care se numeşte exil, poate fi convertită de către unii – foarte puţini – în destin. [...] Pentru noi, Românii, a te supune destinului înseamnă a suporta şi a justifica comandamentele unei forţe exterioare, pe care cronicarul a exprimat-o prin cuvintele «Nu sunt vremurile sub om, ci bietul om sub cârja vremii». Dar, pentru Germani, *Schicksal* «presupune mai puţin un joc al fatalităţilor în interiorul lumii, cât mai mult în interiorul eului. E un fel de a spune că, până la un anumit punct, (destinul) depinde de ei». În sensul acesta, şi numai în sensul acesta, exilul este capabil să trezească într-un om dotat acel «apetit de demiurgie» în stare să-i confere o nouă identitate în planul creaţiei de valori.

Vulgarizând ideea de destin, modernitatea pare a fi conlucrat la despuierea conceptului de exil de orice nobleţe şi elecţiune: exilul secolului nostru se înscrie în demonia existenţială a Istoriei, înregistrată – sub forma diverselor extremisme – pe toate meridianele lumii.

ŞTEFAN AUG. DOINAŞ

Pe copertă:
Paul NEAGU, *Tornadă în desfăşurare,*
ulei pe pânză, 1973-1974

Scanned with OKEN Scanner

REVISTĂ DE SINTEZĂ
LITERATURĂ UNIVERSALĂ
ŞTIINŢELE OMULUI
DIALOGUL CULTURILOR

Secolul 20

editată de
Uniunea Scriitorilor din România
preşedinte Laurenţiu Ulici
şi
Fundaţia Culturală Secolul 21
preşedinte Ştefan Aug. Doinaş

EXILUL

Scanned with OKEN Scanner

Secolul 20

10-12/1997
1-3/1998
391-396

COLEGIUL ONORIFIC

Al. Baciu
Geta Brătescu
Roger Câmpeanu
Dan Hăulică
Gabriel Liiceanu
Nicolae Manolescu
Solomon Marcus
Al. Paleologu
Andrei Pleşu
Mihai Şora

Ştefan Aug. Doinaş
redactor-şef

REDACŢIA

Alina Ledeanu
redactor-şef adjunct
Ilieş Câmpeanu
secretar general de redacţie
Claudiu Baciu
Maria Dinescu
Gheorghe Lepoiev
Alex. Leo Şerban

■

Florin Iaru
consilier tehnic
Corina Bardaş
tehnoredactor

consilier artistic
Geta Brătescu

Număr realizat de
Claudiu Baciu

Apariţia acestui număr a fost susţinută de

■ Ministerul Culturii din România
■ Fundaţia SOROS
pentru o Societate Deschisă
■ Fund for Central and East European
Book Project

Scanned with OKEN Scanner

SUMAR

EDITORIAL

ŞTEFAN AUG. DOINAŞ: *Între farsă tragică şi destin* • 6

■

LAURENŢIU ULICI: *Avatarii lui Ovidiu* • 14

■

EUGEN VASILIU: *Decalogul exilului* • 18

SECULARIZAREA EXILULUI

ADRIAN-PAUL ILIESCU: *Exil, exil interior, modernitate* • 22
CĂTĂLIN AVRAMESCU: *Ontologiile singurătăţii* • 35
ALEXANDRU DUŢU: *Excluderea şi exterminarea* • 48
ANDREEA DECIU: *Gulliver în postmodernitate* • 56

EXILUL CA SCRIITURĂ

EMIL CIORAN: *Saint-John Perse* (fragment) • 65
SAINT-JOHN PERSE: *Nocturne/Nocturnă; Exil,* poeme (cu facsimile), în româneşte de Ştefan Aug. Doinaş • 66

■

ALEXANDRA CIOCÂRLIE: *Exilul – poezie şi moarte* • 81
MAGDA TEODORESCU: *Obsesii şi nesupuneri* • 89
MIHAELA ANGHELESCU IRIMIA: *Exilul prin limbă, exilul acasă* • 98

MIOARA CARAGEA: *O «Naţiune-Navă»: Portugalia* • 111
JOSÉ RODRIGUES MIGUÉIS: *Orez din cer; Întoarcerea pe cupola palatului Pena,* proze scurte • 123
JORGE DE SENA: *În Creta, cu minotaurul,* poem • 137

Scanned with OKEN Scanner

JOSÉ AUGUSTO SEABRA: *Glosar în Creta (glosându-l pe Jorge de Sena)*, poem • 139
(Selecţia textelor, prezentări şi traduceri de Mioara Caragea)

ANDREI IONESCU: *Exilul postbelic în spaţiul literar spaniol* • 140
MIHAELA ZAHARIA: *Un exilat în sine însuşi – Franz Kafka* • 145
KLAUS MANN: *Jurnal*, în româneşte, cu o prezentare, de Mihaela Zaharia • 154
VIRGIL NEMOIANU: *Ernst Jünger sau desprinderea de împrejurimi* • 162

CĂDEREA ÎN ISTORIE

MONICA LOVINESCU: *O paranteză cât o existenţă* • 171
VIRGIL IERUNCA: *Jurnal de exil, 1950* • 181
SANDA STOLOJAN: *Pagini de jurnal* • 191
VINTILĂ HORIA: *«Suspendat în vidul desţărării...»*, pagini de corespondenţă, cu o prezentare de Micaela Ghiţescu • 203
VINTILĂ HORIA: *Un scriitor împotriva timpului său*, eseu, în româneşte de Sanda Popescu • 211
SORIN ALEXANDRESCU: *Invizibilitatea emigrantului* • 217
MONICA SPIRIDON: *La vest de Eden* • 224

■

MIHAI RĂZVAN UNGUREANU: *Exil fără recurs* • 234
ANDREI CORBEA: *Exil, în-străinare, in-solitare (Paul Celan şi limba română)* • 244

■

ŞTEFAN AUG. DOINAŞ: *«Exilul interior» al «Cercului Literar»* • 273
ŞTEFAN AUG. DOINAŞ: *Sonetele mâniei* • 276

■

MIHAI ŞORA: Care *exil?* • 288
IRINA MAVRODIN: *Atâta exil câtă conştiinţă a exilului* • 293
MIHAELA MIROIU: *Între autobiografie şi* curriculum vitae • 295

Scanned with OKEN Scanner

MAGDA CÂRNECI: *Exilul provizoriu* • 313
ADRIAN MIROIU: *Chestiunea restituţiilor – de la morală la politică* • 324

EXIL / VIZUALITATE

HENRY MAVRODIN: *Exil?* • 335
ERWIN KESSLER: *Crucea exilului* • 345
AUGUSTIN IOAN: *«Lapis exilis». Argumente pentru reconsiderarea comparatismului arhitectural* • 351
ALEX. LEO ŞERBAN: *«In weiter Ferne, So Nah»* • 361

■

PAUL NEAGU: *În vecinătate; Nenumit,* mărturii, în româneşte de Magda Teodorescu • 369
PAUL NEAGU: *Lumea luminând; Cadran clipind; Palpare; Profet amuţit; Râu de rău,* poeme • 379
MATEI STÎRCEA-CRĂCIUN: *Embleme ale spiritului (Nouă Staţiuni Catalitice)* • 384
MARIN TARANGUL: *Matricea muncii* • 396

20 spre 21
ZESTREA VIITORULUI
STÉPHANE LUPASCO

SOLOMON MARCUS: *Problema identităţii (Stéphane Lupasco la revista* Le troisième millénaire) • 405
ILIE PÂRVU: *Registrul interogaţiei metafizice la Ştefan Lupaşcu* • 412
STÉPHANE LUPASCO: *Pentru o mutaţie necesară în logica intelectului; Energetica Sociologică; Cunoaşterea cunoaşterii, sau creierul meu ca laborator; Sistemologia şi structurologia,* în româneşte de Laurenţiu Staicu • 420

CARNET

EDWARD SAVA: *Expoziţia ca act creator,* corespondenţă specială din New York • 444

În acest număr reproducem lucrări din creaţia lui PAUL NEAGU

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

ŞTEFAN AUG. DOINAŞ

Între farsă tragică și destin

Farsă tragică a Istoriei, pe care unii – foarte puţini – au puterea de a o transforma în destin, exilul este mărturia imposibilităţii de a ne naşte a doua oară, dovada că ne zbatem mereu în placenta existenţei noastre originare. Cioran numeşte, între resemnările acestei situaţii, două virtuţi devenite din ce în ce mai rare: credinţa şi umorul. Dar acestea sunt, reciproc, exclusive: cine mai poate să creadă în ceva, dacă într-adevăr are umor?

Există un inextricabil complex timp-spaţiu căruia exilul îi divulgă fatalitatea. Numai un transfug, numai un exilat îşi poate da seama în ce măsură poartă cu sine un spaţiu geografic şi un timp istoric, inalienabile, înscrise în fibra sa cea mai intimă. Pentru cine e crescut în legenda bătăliei de la Călugăreni devine aproape o aberaţie trăirea luptei de la Azincourt. Istoria, ca şi zeii, nu poate fi luată sau dată cu împrumut. Cine s-a emoţionat în faţa Voroneţului trebuie să facă un efort pentru a admira, din tot sufletul, catedrala din Chartres. Sunt acestea exagerări? Poate. Exilul este un exerciţiu de luciditate tragică, de subversiune involuntară a conştiinţei liberului arbitru: abia devenind «străin», îţi dai seama în ce măsură aşa-zisa noastră libertate este în realitate suma determinărilor imponderabile pe care ni le-a impus naşterea – rasa, naţionalitatea, credinţa, cultura, mentalitatea etc.

Iată de ce, pentru oamenii Antichităţii, exilul lua forma unei execuţii capitale: Socrate îl refuză din ambiţia nobilă de a decide el însuşi asupra ritualului morţii sale. Câteva secole mai târziu, faptul acesta nu va mai avea aceeaşi importanţă: Dante este un exilat care,

abia prin părăsirea Florenţei, şi-a asigurat propriul destin. Dar câţi sunt în stare s-o facă?

Acelaşi imprevizibil Cioran îşi permite să generalizeze, văzând în orice individ, silit să se exileze, un «cuceritor» şi, mai ales, «un ambiţios». «Cu cât suntem mai deposedaţi, cu atât ni se exacerbează apetiturile şi iluziile» – scrie el în *Tentaţia de a exista.* De aceea, după opinia sa, «cel ce a pierdut totul îşi păstrează ca ultim recurs speranţa gloriei sau a scandalului literar». Dar exilatul suferă nu pentru că «a pierdut totul», ci tocmai pentru că nu se poate resemna să piardă ceea ce, fără să realizeze pe deplin, constituie însăşi determinarea condiţiei sale: acel inextricabil şi fatal complex timp-spaţiu, adică ghiuleaua legată de propria sa gleznă, pecetea pe care Istoria, ca mitologie personală, o pune pe locurile în care s-a născut. Suntem blestemaţi să ne naştem o singură dată, chiar dacă avem privilegiul de a muri de mai multe ori.

Exilul ne obligă să devenim *străini.* Noi, care, de cele mai multe ori, cultivăm de-a lungul întregii noastre existenţe o umbră discretă de nefirească xenofobie, iată-ne, dintr-odată, accedând la un rang detestabil. A constata că eşti întâmpinat cu aceleaşi prejudecăţi şi rezerve, pe care tu însuţi le destinai exclusiv altora, creează cel puţin derută. Poate că această derută fortifică o nouă conştiinţă de sine, face dintr-o victimă resemnată un erou rebel? De cele mai multe ori, triumful pe care-l obţine un exilat ţine aproape exclusiv de reuşita traiului de azi pe mâine.

Scanned with OKEN Scanner

Gânditorul român, pe care l-am citat mai sus, are dreptate să vadă în exil un fel de apocalipsă şi, pentru a-şi ilustra ideea, să reproducă acest superb vers al lui Saint-John Perse:

Et l'étoile apatride chemine dans les hauteurs du siècle vert.

Dar exilul ar putea fi totuşi, de asemenea, şansa unei naşteri în ordinea spiritului. Este cazul celor ce-şi fac din vocaţie un destin prin crearea valorilor expresive ale limbii, cazul scriitorilor. «Se va încerca (un scriitor) într-un alt idiom? Nu-i va fi uşor să renunţe la cuvintele în care zace trecutul său. Cine-şi reneagă limba, pentru a adopta alta, îşi schimbă identitatea, adică decepţiile. Trădător la modul eroic, el se rupe de amintirile sale şi, până la un anume punct, de sine însuşi» – scrie singurul scriitor român modern care a reuşit acest transfer de identitate din limba lui Eminescu în cea a lui Racine. Prezentate ca «avantaje ale exilului», şirul noilor sale recondiţionări se arată a fi o impresionantă suită de «mizerii». Poate că tocmai gândindu-se la ele şi la singurul mod în care acestea ar putea fi depăşite, moralistul nostru a prenumărat umorul printre calităţile necesare exilului.

Mă întreb: în ce termeni ar putea să fie formulată azi o «teorie a exilului»? Presupun că diferenţele de filosofie a vieţii, de raport cu transcendentul, de receptare a Istoriei imediate, de trăire a sentimentului cetăţenesc etc., care au intervenit în conştiinţa europeană de-a lungul secolelor, nu pot fi neluate în seamă. Într-un fel concepea exilul un om al Antichităţii, şi în cu totul alt mod îl concepe un om de astăzi. Schimbarea de optică existenţială a început, probabil, în urmă cu două secole. Un Goethe sau un Schiller, chiar dacă nu s-au gândit niciodată să-şi părăsească «patria» (care echivala cu suprafaţa unui simplu ducat, dominat de aceeaşi limbă germană), se considerau totuşi «cetăţeni ai lumii». Dar pentru Grecii şi Romanii de demult, chestiunea se punea cu totul altfel.

Am tratat acest subiect în tragedia *Brutus şi fiii săi*. Surprins într-un complot de restaurare a monarhiei, şeful conspiratorilor are următoarea tiradă: «Ah, ce este legea voastră, dacă nu un târg pe care-l încheiaţi cu ceea ce e în afara oricărei tranzacţii: cu fiinţa cetăţii! (...) O togă roşie, siluetă care pătează imaginea viitorului, sărmană umbră care nu ştie ce este patria, ne-a îndemnat să fugim, să preferăm morţii – exilul. Oare, pentru noi, lumea întreagă poate

Scanned with OKEN Scanner

să aibă acelaşi preţ cu patria noastră? Ne putem noi rupe de vatra pe care se întreţine focul sacru, de incinta în care ni se dă apa lustrală? Niciodată! Voi, voi vreţi să faceţi din noi nişte străini, să ne luaţi zeii, luându-ne pământul pe care-l populează? Dar noi nu putem fi oameni adevăraţi decât în patria noastră. Voi, egoiştii, voi puteţi pleca oricând, motivând că n-a fost respectat dreptul vostru. Dar noi, noi nu cunoaştem drepturi, ci datorii. Voi, democraţii, puteţi pleca oricând, motivând că nu vă mai convine contractul încheiat cu cetatea. Dar noi, noi am încheiat un legământ cu zeii. Pe noi ne leagă nu legi făcute de oameni, ci focul şi apa. Pe noi ne opreşte nu interesul, ci neîntreruptul strigăt de alarmă al zeilor. Noi preferăm să murim ca oameni, decât să murim ca cetăţeni (...) Noi avem partea noastră de credinţă de care nu ne puteţi dezmoşteni. Omorâţi-ne!»...

În măsura în care mi-este permis să fac acest lucru, aş cita câteva rânduri dintr-o scrisoare particulară pe care academicianul Solomon Marcus mi-a adresat-o de curând din Brazilia: «De fapt, a fi sau a nu fi în exil nu mai este o chestiune de Da sau Nu, ci una de grad. Suntem mai mult sau mai puţin în exil, în funcţie de posibilităţile de care dispunem şi de opţiunea la care ne oprim».

Cazul limită este acela al poetului prizonier iremediabil în carcera limbii sale materne. Are el şansa de a evada din ea? Cele câteva rarisime exemple, care ar putea fi citate, sunt excepţii. În sensul acesta, strămoşul nostru Ovidiu – surghiunit dintr-o Romă frivolă şi strălucitoare, pe ţărmurii pustii, ceţoşi şi barbari ai Sciţiei, şi socotit în general ca un «clasic al exilului» – nu este deloc relevant astăzi: el n-a fost obligat să renunţe la limba sa natală pentru a-şi confirma vocaţia de scriitor. Nici Dante n-a fost silit să abandoneze muzica superioară a graiului toscan. Aş putea să spun că, odată cu apariţia limbilor naţionale, latina cultă – care era mijlocul consacrat de expresie al inteligenţei europene – a cedat locul prioritar noilor entităţi lingvistice, producând astfel un fel de «exil» general: scriitorii au părăsit limba culturii lor, pentru a o descoperi pe aceea a naşterii lor, singura păstrătoare de identitate. Aici se situează, desigur, singura abatere de la teza formulată mai sus, aceea că «istoria, ca şi zeii, nu poate fi dată şi luată cu împrumut»: Istoria, ca şi zeii, se păstrează cu adevărat vii numai în mediul langajier, care aparţine întotdeauna unui anumit popor. De aceea, diferenţa între

Scanned with OKEN Scanner

Athena şi Minerva nu marchează numai deosebirea între elină şi latină, ci poartă cu ea alteritatea istorică şi spirituală a două culturi şi civilizaţii, pe care noi, modernii, le designăm simplificator prin termenul «antichitate».

Există şi cazul special (dacă nu chiar specios) al aşa-numitului «exil interior». Sintagma indică situaţia unui (îndeosebi) creator de valori spirituale, care refuză la un moment dat pactul compromiţător cu evenimentele imediate – această materie primă a Istoriei – ale poporului său, retranşându-se într-o izolare orgolioasă, de factură disidentă. Act de rebeliune paşnică, tacită, «exilul interior» nu implică tragicul unei pierderi de identitate, ci doar dramatismul unei existenţe în care spiritul se salvează prin abstragere din Istorie şi prin exacerbare a conştiinţei de sine. Situaţia astfel creată deschide un al doilea plan, alături de cel social-istoric, care implică moralitatea.

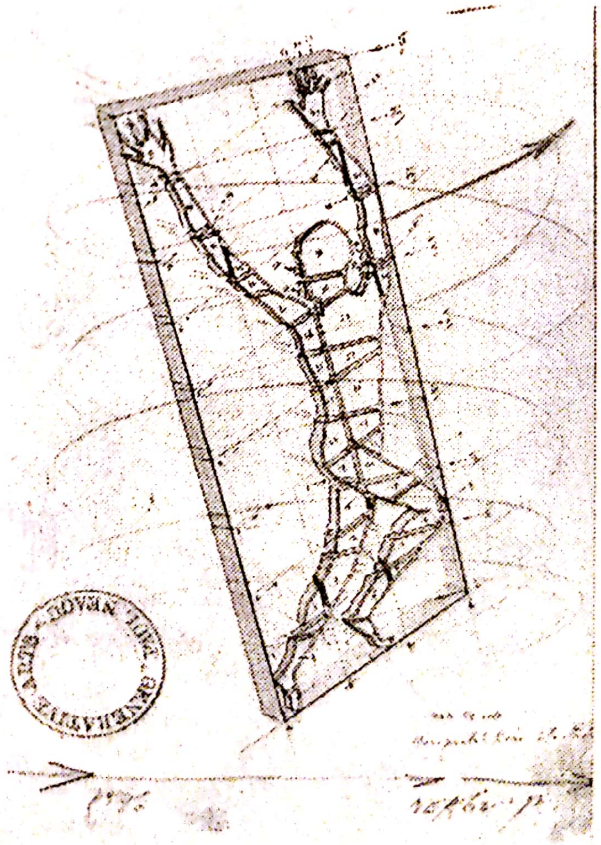
Rămâne de examinat ideea, strict literară, că poezia însăşi ar fi un fel de exil, că poetul ar fi fost dintotdeauna, prin vocaţie, un exclus din comunitate, un evadat din temniţa comună a limbii cetăţeneşti pentru a se fi auto-exilat în – să zicem – «turnul de fildeş» al unui limbaj aparte. Au fost perioade, şi acestea coincid probabil cu epocile de alexandrinism literar, când de fapt poeticul s-a afirmat prin ceea ce un Valéry socotea că e chiar specificul poeziei, adică faptul de a se realiza ca «limbaj într-un limbaj». Modernitatea, care, între altele, a ajuns să formuleze teza atât de oximoronică a «anti-poeziei», adică a sfărâmării unităţii lingvistice a lirismului prin introducerea în chiar structura lui a unor elemente negative, de deconstrucţie poetică – modernitatea, zic, a ruinat complet o asemenea teză: poezia modernă îşi face un titlu de glorie din a-şi integra autorul în comunitatea lingvistică a poporului de rând. Un eventual «gust al exilului» mai poate, totuşi, subsista, graţie caracterului abscons, ilogic, aleatoriu, provenind din acel haos al fluxului inconştient al imaginilor, pe care l-a practicat Suprarealismul (ca replică teribilistă la Hermetism?) şi care mai poate lăsa impresia că poetul ar fi un «transfug din propria sa limbă maternă».

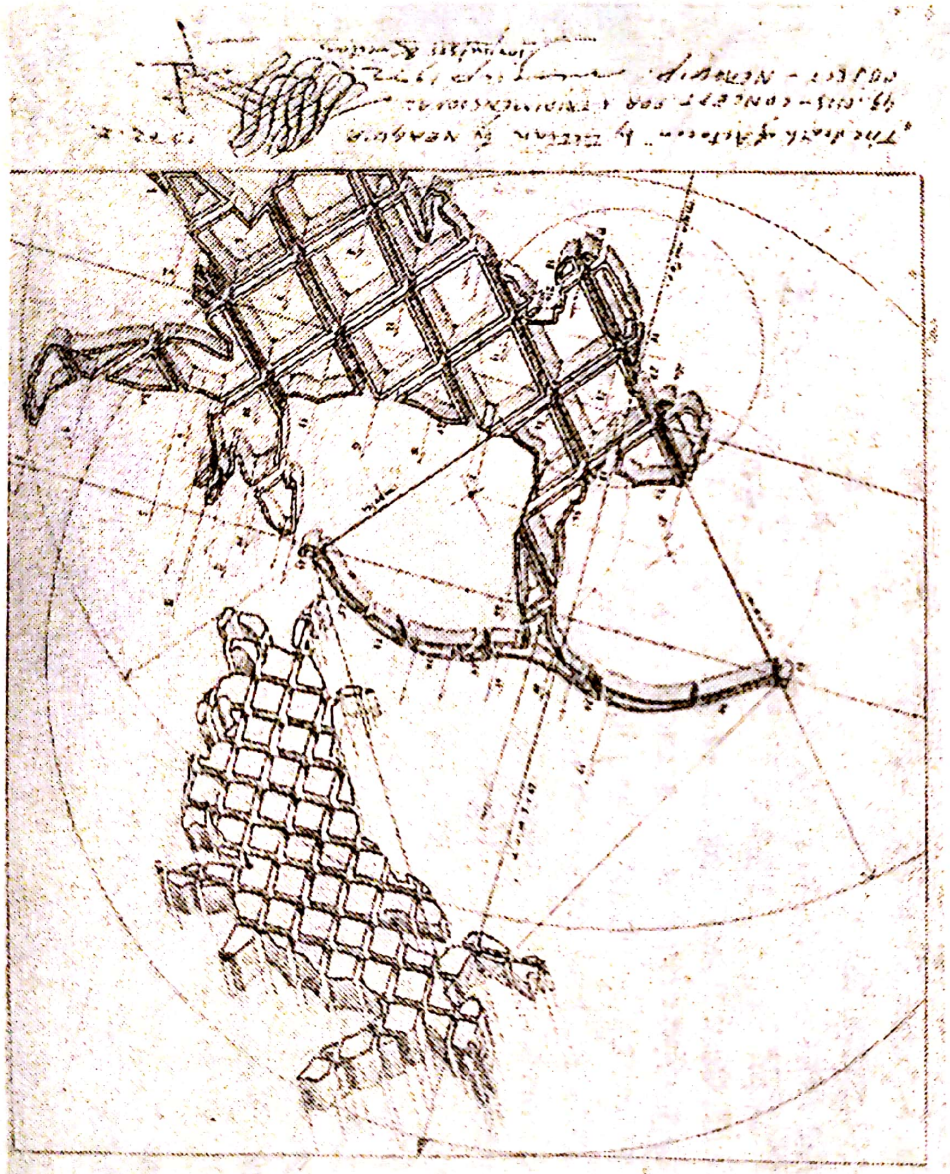
Am spus că farsa tragică a Istoriei, care se numeşte exil, poate fi convertită de către unii – foarte puţini – în destin. Câteva explicaţii se impun. Pentru ca ideea mea să fie pe deplin înţeleasă, vreau să subliniez că, aici, cuvântul *destin* nu intervine ca «o metafizică de

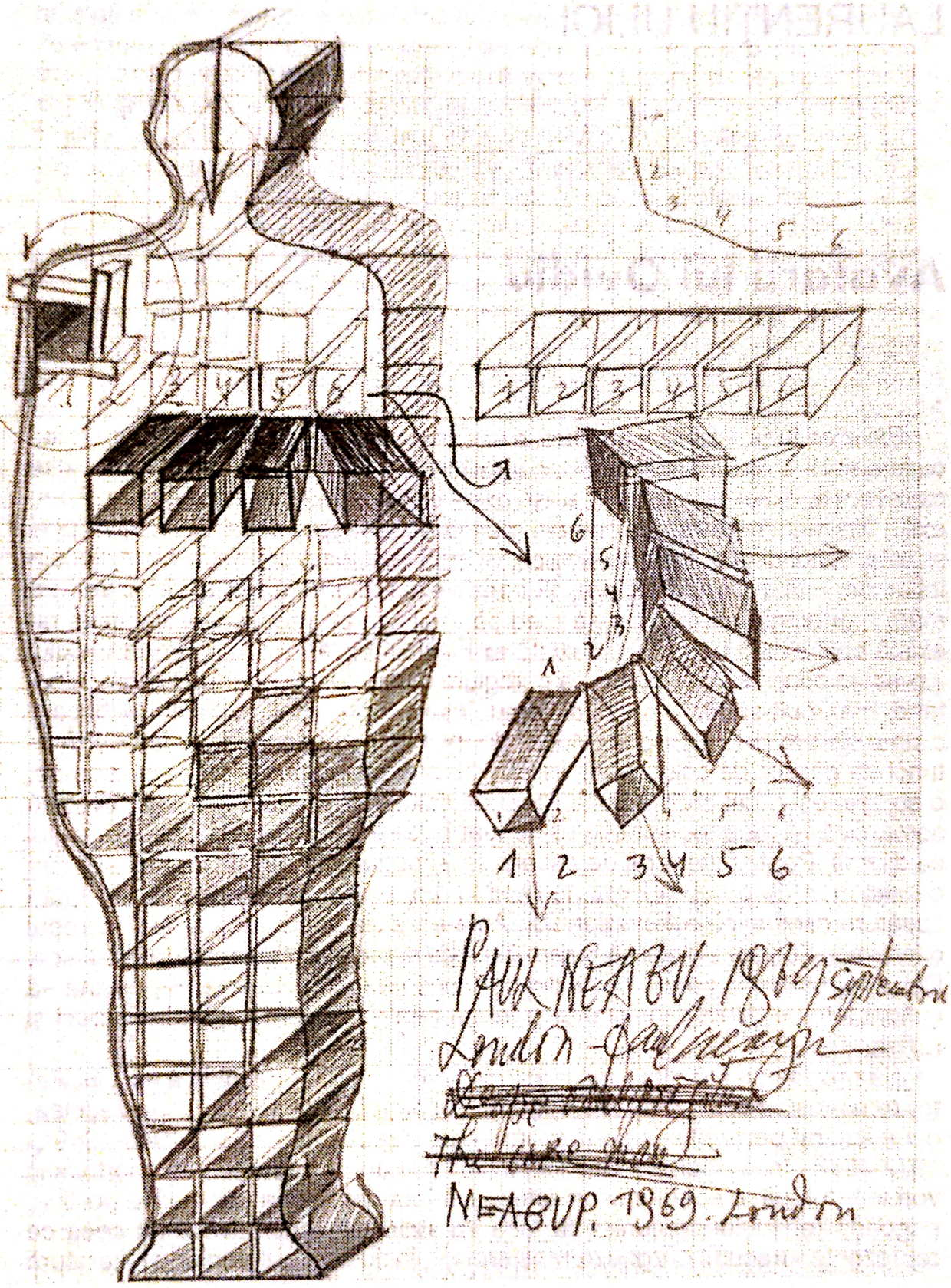
Scanned with OKEN Scanner

circumstanţă», ca «o filosofie a istoriei *pentru uzul cotidian*» (Cioran *dixit),* acela al resemnării şi fatalismului, ci în sensul în care guvernează concepţia germană asupra Istoriei. Pentru noi, Românii, a te supune destinului înseamnă a suporta şi a justifica comandamentele unei forţe exterioare, pe care cronicarul a exprimat-o prin cuvintele «Nu sunt vremurile sub om, ci bietul om sub cârja vremii». Dar, pentru Germani, *Schicksal* «presupune mai puţin un joc al fatalităţilor în interiorul lumii, cât mai mult în interiorul eului. E un fel de a spune că, până la un anumit punct, (destinul) depinde de ei». În sensul acesta, şi numai în sensul acesta, exilul este capabil să trezească într-un om dotat acel «apetit de demiurgie» în stare să-i confere o nouă identitate în planul creaţiei de valori.

Vulgarizând ideea de destin, modernitatea pare a fi conlucrat la despuierea conceptului de exil de orice nobleţe şi elecţiune: exilul secolului nostru se înscrie în demonia existenţială a Istoriei, înregistrată – sub forma diverselor extremisme – pe toate meridianele lumii.






1 2 3 4 5 6
PAUL NEAGU 1969 September
London Gallery
NEAGU. 1969. London

LAURENŢIU ULICI

Avatarii lui Ovidiu

Exilul ca fugă, exilul ca fugărire, exilul ca sancţiune, exilul ca opţiune, exilul ca aventură, exilul ca destin. Şi încă: exilul ca salvare, exilul ca terapie, exilul ca revanşă, exilul ca refuz. Şi iarăşi: exilul ca revoltă, exilul ca regăsire. Apoi: exilul din motive politice, exilul din motive economice, exilul din motive personale, exilul din motive psihologice. Şi încă: exilul din dor de ducă, exilul din lehamite, exilul din întâmplare. Şi iarăşi: exilul din frică, exilul din curaj. La atâta morfologie sunt tentat să cred că analogia cu medicina e valabilă: nu există boli, există bolnavi, nu există exil, există exilaţi. Şi mai departe, exilul – precum orice boală – înţeles ca dereglare a unor funcţii dintr-un sistem, afectând, mai mult sau mai puţin, sistemul însuşi. Sau altfel: exilul ca rectificare a unui sistem deja dereglat. Mânat de instinctul conservării, exilatul ar fi atunci un găsitor de soluţii. Dar exilul – fie ales, fie impus – nu este, zice-se, o soluţie, este, cel mult, soluţia lipsei de soluţie. Prin toată această tevatură semantică îşi face loc şi cere să fie luat în seamă un înţeles bastard: exilul ca dilemă. Poate fi generat de oricare din situaţiile şi motivele de mai sus sau de nici unul. Şi poate genera, la rându-i, un labirint de ipoteze ce vor întări cusătura dilematică a fenomenului. Asta e!: exilul ca fenomen. Ne-ar trebui o fenomenologie a exilului să putem înţelege sursele şi resursele lui ontologice. Dar o fenomenologie e o casă din cărămizi neasemănătoare. Se cuvine să cunoaştem fiecăreia consistenţa şi forma pentru a le putea «suda» corect şi rezistent.

Să privim mai îndeaproape o astfel de «cărămidă», de pildă a exilului literar românesc. Fenomenul are o istorie veche, din veacul al optsprezecelea, dar e ilustrat paroxistic în două momente ale secolului XX: anii 1945-1949 şi 1972-1989. În ambele, exilul scriitorilor români a reprezentat, morfologic vorbind, o fugă, o opţiune şi un refuz, şi a fost determinat de motive politice: prigoana regimului comunist, în faza sa stalinistă, împotriva a tot ceea ce reprezenta «trecutul burghezo-moşieresc», inclusiv a creatorilor de literatură

Scanned with OKEN Scanner

afirmaţi în acel «trecut» şi ostilitatea aceluiaşi regim, în faza dictaturii ceauşiste de esenţă naţionalistă, faţă de orice tentativă de exprimare ideologică liberă. Statistic văzând lucrurile, între cele două momente de paroxism, există o diferenţă considerabilă: aproximativ 50 de scriitori plecaţi definitiv din ţară în primul interval, peste 2 000 în al doilea. Locul de sosire, în ambele momente, Occidentul, cu o preferinţă specială pentru, în ordine: Franţa, Germania, SUA. Peste 25 la sută din numărul scriitorilor români debutaţi după 1960 se află şi astăzi în exil, peste 40 la sută din numărul celor debutaţi între 1960-1980 şi peste 12 la sută din numărul întreg al scriitorilor români în viaţă. Procentul este cu mult mai mare decât al oricărei alte ţări din estul Europei, inclusiv Ungaria, care a cunoscut în 1956-1957 un val masiv de emigrări. El spune mult, dacă nu totul, despre specificul comunismului românesc în ultimele trei decenii. Dacă în legătură cu motivaţia exilului lucrurile sunt limpezi, presiunea ideologiei politice asupra liberului arbitru fiind pe cât de insuportabilă, pe atât de perfidă, în legătură cu destinul în exil al scriitorilor care s-au sustras acestor presiuni, ele sunt ceva mai complicate şi nu pot fi tratate global fără riscul de a le deforma. Cu alte cuvinte, dacă ştim bine de ce a emigrat scriitorul român în perioada post-belică, nu ştim la fel de bine ce s-a întâmplat cu el în exil. Pentru că, spre deosebire de alte ţări comuniste, România n-a ştiut, sau mai curând n-a vrut – prin conducătorii ei politici, fireşte – să păstreze un contact rezonabil cu propria-i emigraţie (nu spun diasporă, fiindcă termenul nu se potriveşte semantic emigraţiei româneşti, niciodată centripetă, totdeauna cetrifugă faţă de orice principiu de coeziune). În ciuda puţinătăţii datelor, ne putem face, totuşi, o imagine despre evoluţia în exil a scriitorilor.

Nu înainte însă de a sublinia o primă situaţie specială: a scriitorilor evrei, nu a tuturor, ci a câtorva, care au emigrat în Israel.

Ei nu se află acolo în exil, ci se găsesc acolo chiar în patria lor. Poate că, în cele mai multe cazuri, motivele plecării lor din România au fost aceleaşi cu ale scriitorilor români. Dar odată ajunşi în Israel, în patria lor, condiţia de exilat n-a mai existat, cel puţin aşa ar fi de crezut (nu exclud, totuşi, posibilitatea excepţiei celor care nu se vor fi putut adapta la lumea, oricum nouă, în care s-au stabilit, fie aceasta şi Patria!). Şi nu înainte de a remarca o a doua situaţie specială: a scriitorilor români din Basarabia şi Bucovina pe de o parte, şi a scriitorilor români din Banatul sârbesc, pe de alta. Dacă despre cei dintâi s-ar putea spune că se află în Exil, cu geografie cu tot, ceilalţi reprezintă o populaţie minoritară, în contextul unei geografii politice precis definite. În mod clar ei nu sunt în exil, ei sunt doar scriitori români din afara graniţelor României. De altfel, în statistica de mai sus nu i-am avut în vedere nici pe ei, şi nici pe basarabeni sau bucovineni, cum nu i-am avut nici pe scriitorii de limbă română din Israel.

Întorcându-ne la avatarii lui Ovidiu, să observăm mai întâi că foarte puţini dintre ei au izbutit să se apropie de ceea ce însemnaseră literar în ţară, chiar

Scanned with OKEN Scanner

dacă mulţi au continuat să rămână scriitori şi au încercat să se afirme ca atare în noul peisaj. (În paranteză fie spus, marii scriitori români cunoscuţi şi recunoscuţi în Occident – Eliade, Ionesco, Cioran, Vintilă Horia – nu aparţin celor două valuri de exilaţi). Dificultăţi multiple, deopotrivă obiective şi subiective, au stat şi vor sta mereu în calea unui scriitor mutat în altă limbă, în alt ambient şi în altă mentalitate decât cele originare. Le-au depăşit: Petru Dumitriu, universitarii de peste Ocean (Matei Călinescu, Virgil Nemoianu, Toma Pavel, Ioan Petru Culianu), Gabriela Melinescu în Suedia, Andrei Codrescu în SUA (acesta întrecându-şi notorietatea din ţară), Petru Popescu, tot în SUA, Paul Goma, Dumitru Ţepeneag şi Virgil Tănase în Franţa, Al. Ciorănescu în Spania. Mulţi sunt cei care au abandonat literatura, reprofilându-se profesional pentru a supravieţui, fără să poată şti, nici ei, nici noi, dacă şi când vor mai reveni la meseria de scriitor. A doua observaţie: un număr relativ mic de scriitori s-au străduit, din exil, să comunice în continuare cu locul natal, dar cei care au făcut-o, în frunte cu Monica Lovinescu şi Virgil Ierunca, au izbutit să întreţină, în climatul deprimant al României comuniste, speranţa în schimbare şi în resurecţia spiritului liber. Se poate chiar spune, fără teamă de exagerare, că bună parte din aluatul revoltei anticomuniste din decembrie '89 a crescut graţie prezenţei vorbite sau scrise a câtorva scriitori români din exil, a celor deja numiţi, la care se adaugă Eugen Ionescu şi Paul Goma. În fine, a treia observaţie: dincolo de izbânzile sau eşecurile individuale, scriitorii români din exil au dovedit o bună adaptabilitate la mediul adoptiv şi, am spus-o deja, o neglijabilă capacitate de coeziune între ei, prin asta, de fapt, atestându-se comportamental ca dâmboviţeni.

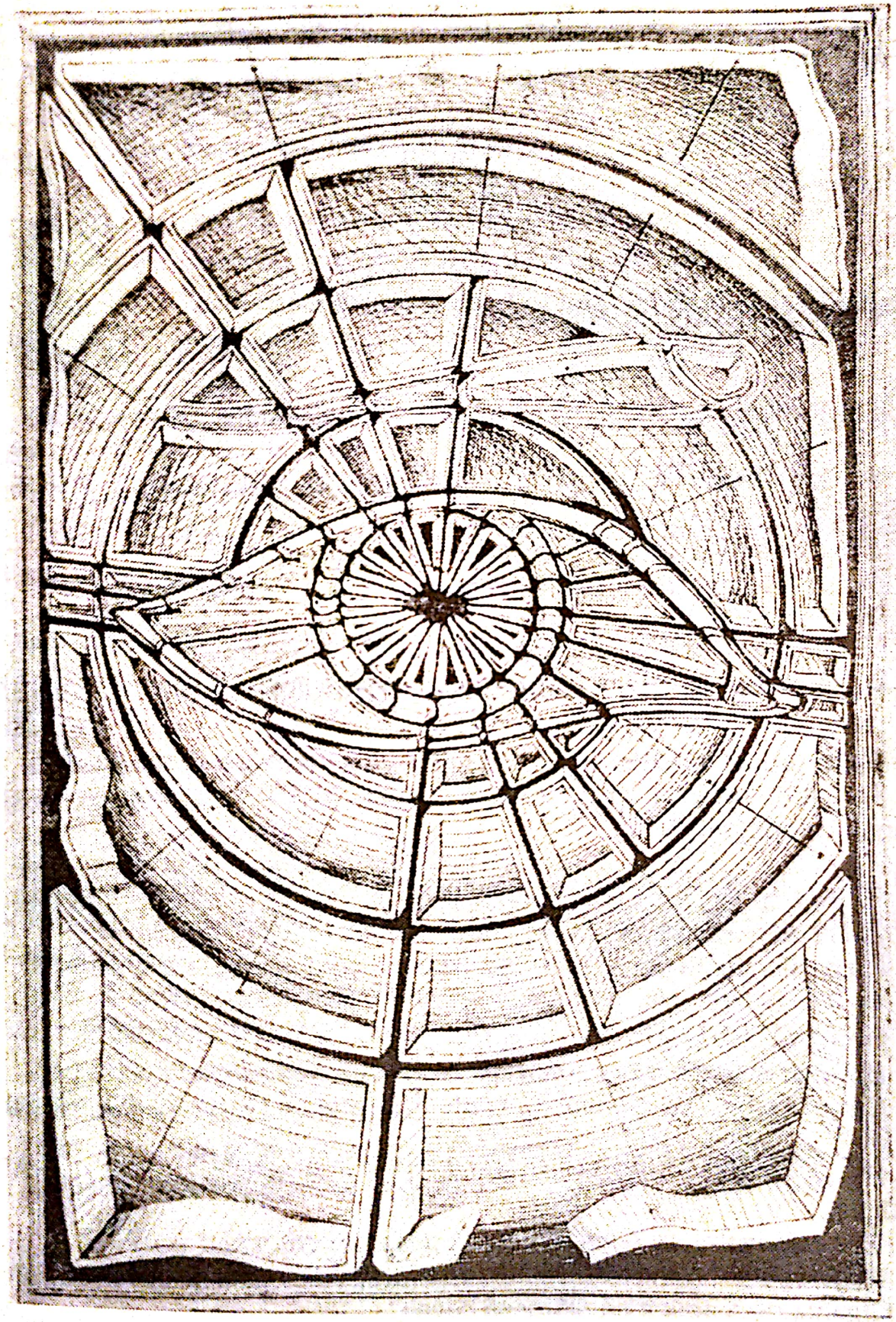
Chestiunea aceasta, aparent lipsită de importanţă, are totuşi o semnificaţie răzbătătoare, ţinând de ontologia exilului. Poţi fugi dintr-un mediu ostil, poţi fugi de presiuni politice sau economice, dar nu poţi fugi de tine însuţi. Cine ştie asta poate să aleagă fuga de sine însuşi, ceea ce nu e un paradox în raport cu fuga de tine însuţi, e doar o homeopatie.

E şi exilul o temă de discuţie, mai cu seamă pentru cei care – plecând sau neplecând într-un exil geografic – au făcut din literatură o formă de exil interior. Şi poate că legând exilul în lume cu exilul interior am putea constitui sau reconstitui ecuaţia originară a exilului literar, în general, a celui românesc în particular.

Interesant de spus în finalul acestui scurt eseu ar fi că – în practica istorică a exilului românesc cel puţin – foarte puţini, ca să nu zic chiar nimeni, dintre exilaţii din domeniul literaturii s-au întros acasă după ce motivele care le-au determinat exilul au dispărut.

În cazul unui scriitor a cărui patrie, vorba poetului, este limba română, pare de neînţeles acest refuz al revenirii în Ithaca. Şi totuşi, nu e. Dar asta e o altă problemă.

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner

EUGEN VASILIU

Decalogul exilului

SĂ NU CREZI ÎNTR-UN ALT EXIL, DECÂT CEL CARE ŢI-A FOST HĂRĂZIT.

Exilul adevărat este irepetabil într-o viaţă de om.
Odată săvârşit, devine o taină, ca şi cum ai fi fost botezat întru acel Exil.

SĂ NU-ŢI FACI CHIP CIOPLIT DIN SUFERINŢELE EXILULUI ŞI SĂ NU LE ÎNCHINI OSANALE.

Exilul adevărat este un prezent continuu care nu poate fi evocat.
Trecutul, măsurat cu suferinţele Exilului, este oricum mai mic decât viitorul cu speranţele lui.

SĂ NU IEI ÎN DEŞERT NEÎMPLINIRILE DRUMULUI TĂU PRIN EXIL.

Exilul adevărat poate să fie, uneori, numai reuşita unei plecări.
Nu e puţin lucru dacă, prin Exil, salvând omul salvezi totuşi omenia.

SĂ CINSTEŞTI MEREU, ÎN EXIL, ŢARA CARE TE-A NĂSCUT.

Exilul adevărat este provocat de oameni, niciodată de locuri.
Când pleci în Exil, spaţiul nu poate fi vinovat că timpul nu te-a meritat.

SĂ NU MĂRTURISEŞTI STRÂMB, DACĂ SINGUR ŢI-AI HOTĂRÂT EXILUL.

Exilul adevărat nu poate fi altceva decât un drum fără voie.
Fugind pentru că nu aveai puterea să începi, nu te plânge că ai fost alungat înainte de a apuca să sfârşeşti ceva.

Scanned with OKEN Scanner

SĂ NU RÂVNEŞTI, ÎN EXIL, LA ŢARA ŞI LA NOROCUL ALTUIA.

Exilul adevărat nu are ţel, nu este o călătorie, ci un drum spre nicăieri.

Nu pleci în Exil pentru că nu ai şi speri să capeţi în altă parte, pleci pentru că în ţara ta nu ţi-a fost niciodată primit.

SĂ NU FURI NIMĂNUI DREPTUL DE A TE URMA ÎN EXIL.

Exilul adevărat este generos şi nu poate fi ascuns celui drag.

Nu te poţi furişa în Exil, pentru că dragostea însăşi este un Exil, asumat în doi, până la capăt.

SĂ NU UCIZI NIMĂNUI SPERANŢA REÎNTOARCERII DIN EXILUL SĂU.

Exilul adevărat este reversibil pentru toţi.

Paradisul însuşi stă mărturie că nici Exilul hotărât de Dumnezeu pentru om nu se închipuie definitiv.

SĂ NU FII DESFRÂNAT NICIODATĂ ÎN PORNIRILE EXILULUI TĂU.

Exilul adevărat nu înseamnă o condamnare la viciu, dar poate fi un bun prilej de reîncărcare morală.

Dacă ai fost alungat de oameni în Exil, ţine-te măcar aproape de Dumnezeu.

SĂ PĂSTREZI TOTDEAUNA, ÎN EXIL, O ZI ÎN CARE SĂ TE GÂNDEŞTI LA DUMNEZEU. SĂ NU LUCREZI ÎN ZIUA ACEEA ŞI SĂ TE ROGI ASTFEL:

Ştiu că Exilul absolut este Viaţa. Ca o alungare din nefiinţa în care ne întoarcen negreşit.

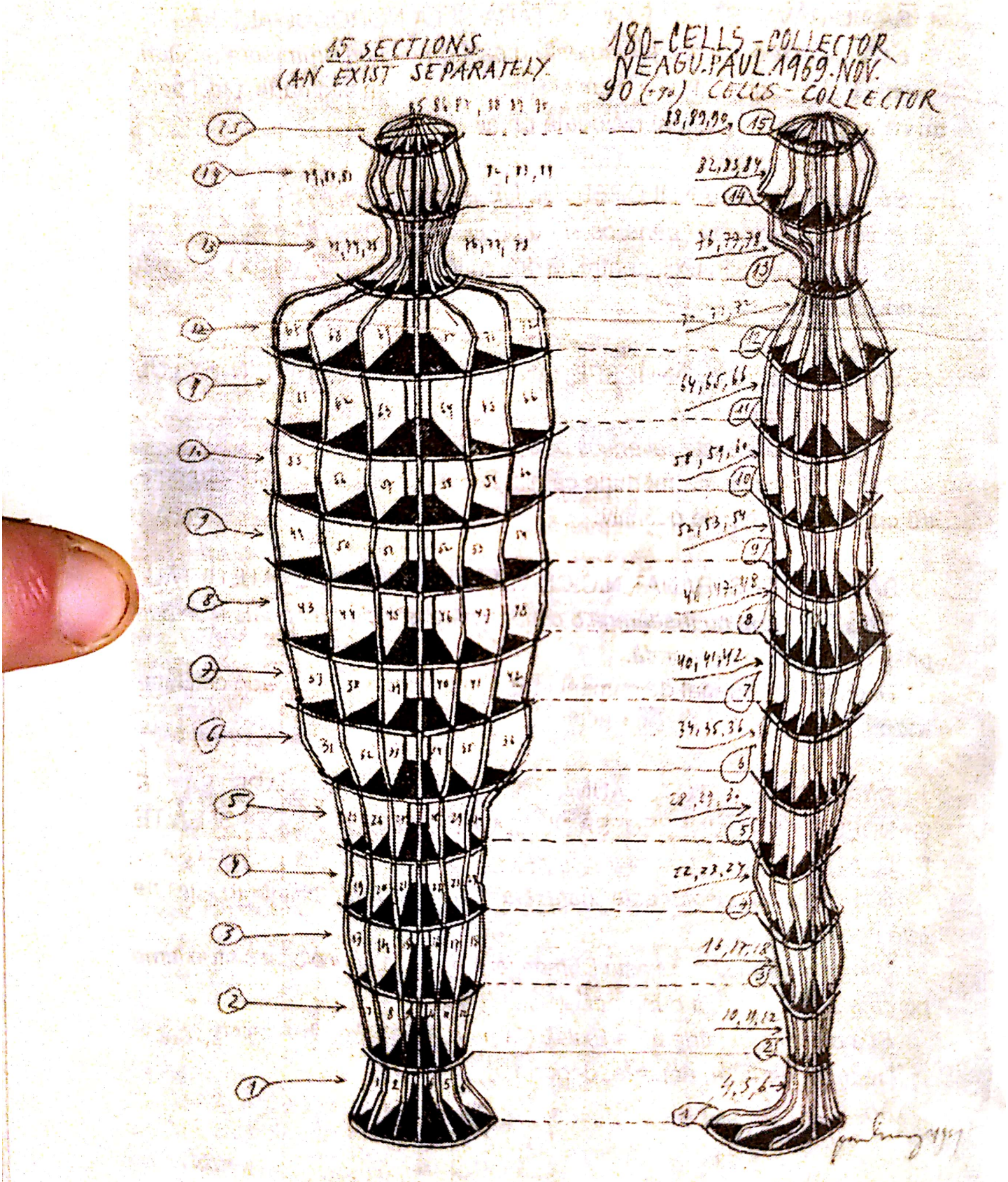
Ştiu că Exilatul absolut este Dumnezeul meu. Ca unul plecat dintr-o lume pe care a făcut-o abia după aceea.

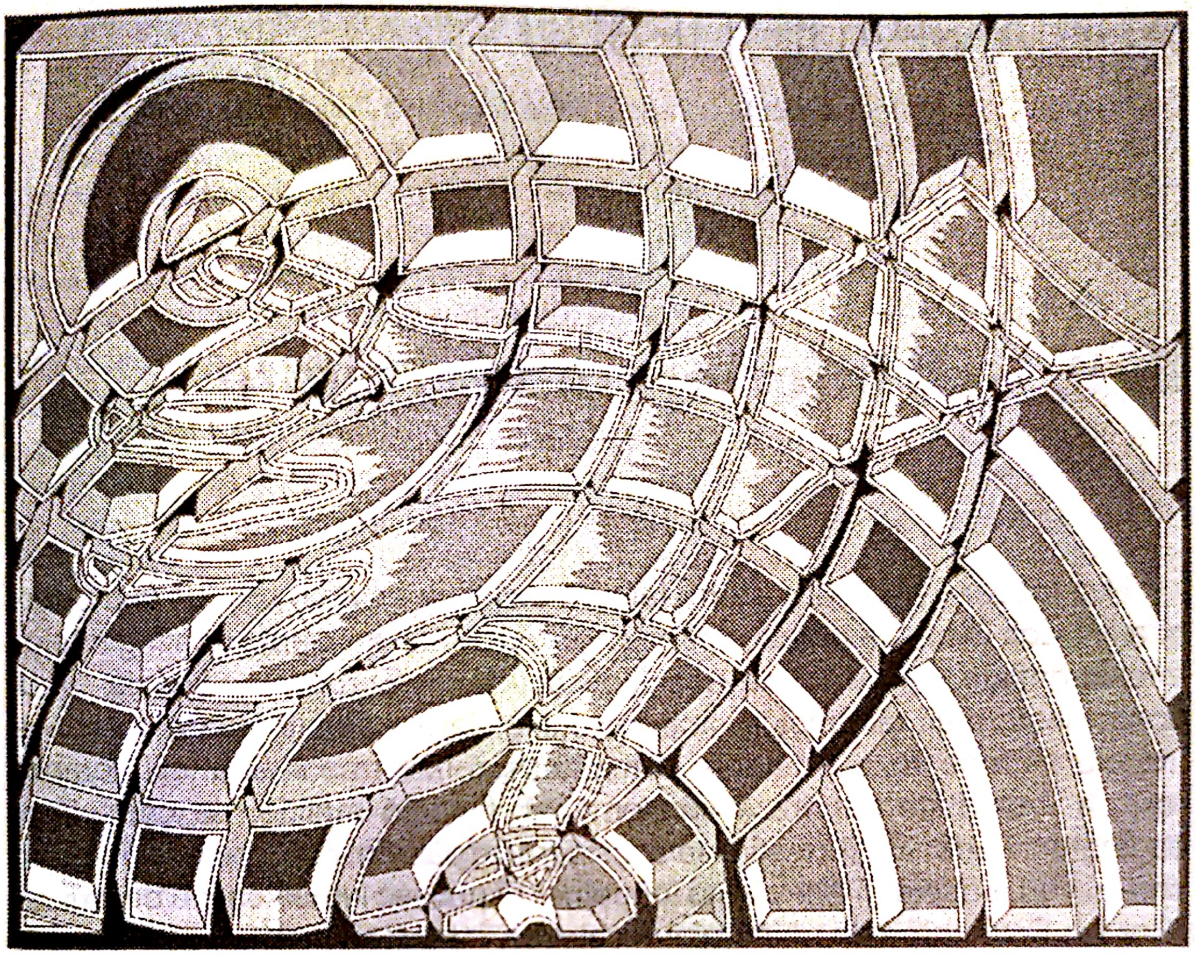
Ştiu că voi iubi totdeauna Exilul. Ca pe o dulce şi uriaşă iluzie.

Departe, departe, departe, departe...

Adică aici.

Scanned with OKEN Scanner


45 SECTIONS
(AN EXIST SEPARATELY
180-CELLS-COLLECTOR
NEAGU.PAUL.1969.NOV.
90 (+90) CELLS-COLLECTOR



SECULARIZAREA EXILULUI

Scanned with OKEN Scanner

ADRIAN-PAUL ILIESCU

Exil, exil interior, modernitate

Nici măcar în ipostaza sa metafizică exilul nu este un produs al modernităţii. Dacă în lumea antică el rămâne exclusiv sub incidenţa contingenţelor evenimenţiale, cu statut de accident factual, în Europa medievală exilul dobândeşte deja dimensiuni antropologice clare – creştinătatea autentică trebuie să recepteze existenţa pământească în termenii unui exil temporar, particularitate canonică consemnată, nu fără maliţie, de către liber cugetători: «adevăraţii creştini se consideră pe pământ drept pelerini în drum spre ceruri, unde ar fi adevărata lor patrie. Ei privesc lumea ca loc de exil...» (Bayle). Este vorba de un surghiun colectiv, întru totul meritat, deşi nu ales individual, care face ca autoizolarea celor mai cucernici să nu poată fi privită ca autentic autoexil: anahoretul, eremitul, pustnicul fuge de sordidul exilului carnal pentru a se apropia de spiritualitate şi Dumnezeire, pribegia sa este *întoarcere acasă* a sufletului şi nu dezrădăcinare sau izgonire. Pustnicia este numai în aparenţă o însingurare voluntară; ca trecere de la dialogurile profane, derizorii, la dialogul fundamental (cu Dumnezeu) şi ca abandonare a vieţii obişnuite pentru viaţa întru Domnul, opţiunea anahoretică reprezintă de fapt o diminuare a exilului (din lumea naturală), o revenire la adevărata familie, cea sacră, şi o reinserţie în matca originară. În ciuda aparenţelor, pustnicul nu se autoexilează.

Dacă exilul nu distinge modernitatea, autoexilul este însă un proiect postmedieval care, odată iniţiat, însoţeşte permanent traiectul individual modern. Nu numai că exilul modern este de cele mai multe ori o formă (mai directă sau mai deghizată) de autoexil; dar chiar experienţa unui exil *tout court* se distilează, în Europa post-renascentistă, prin retortele unei sensibilităţi de autoexilat, în măsura în care un anume autosurghiun interior ajunge să definească profilul moral al individului modern, felul de a reacţiona la acci-

Scanned with OKEN Scanner

dentele vieţii publice şi raportul său cu comunităţile instituţionale sau spirituale la care este arondat.

Modernitatea a ţinut, cu obstinaţie şi trufie, să se definească drept epocă a victoriei Raţiunii asupra Dogmei, a libertăţii de gândire şi opţiune asupra obedienţei intelectuale, religioase sau morale; conform clişeului furnizat chiar de cei vizaţi, la originea marilor prefaceri post-renascentiste ar fi stat un fel de deşteptare intelectuală din «somnul» dogmatic medieval. Examinarea lucidă a desfăşurărilor care marchează naşterea modernităţii sugerează însă că adevăratul motor al schimbărilor care au creat Europa modernă este o transformare a sensibilităţii, şi nu o revoluţie în idei. Reforma şi apariţia pe scena spirituală a diverselor disidenţe protestante sunt greu de înţeles ca manifestări ale unei revelaţii intelectuale; acel *Hier stehe Ich; Ich kann nicht anders* («Aici stau eu; nu pot altfel») al lui Luther nu este o postură a raţiunii în plină forţă, ci una a sensibilităţii individuale, mândre şi sigure de sine: ea nu afirmă concluzia raţională irefutabilă, cât sentimentul individului că nu-şi poate modifica adevărul propriu (pentru a se ralia altora). Bineînţeles că protestantismele pot fi prezentate *post factum* ca exponente ale libertăţii de gândire, după cum catolicismul poate fi stigmatizat ca reprezentând Dogma, dar acesta nu este decât efectul secundar al conflictelor interconfesionale, un mod tipic modern de a conştientiza aceste conflicte. Un posibil numitor comun al disidenţelor protestante, ca şi al deismului ceva mai târziu, este revendicarea dreptului individual la interpretări religioase proprii (ale Bibliei, bunăoară) şi la forme strict interioare, specifice, de cult creştin – adică ceea ce s-ar putea numi revendicarea dreptului fundamental la *exil interior.* Formele «deviante» de creştinism, de la protestantisme la deism şi panteism, atestă o vastă emigraţie spontană a sentimentelor religioase spre zone din ce în ce mai îndepărtate de «casa comună» a Bisericii romano-catolice. Lucrurile se petreceau ca şi cum nenumăraţi europeni ar fi căzut subit sub dominaţia tentaţiei autoexilului spiritual, şi chiar aşa erau ele percepute în comunitatea catolică, de vreme ce apelul pe care ea îl adresează necontenit acelora este «de a reveni „în sânul" bisericii-mamă», la căminul comun originar. În acelaşi timp, pledoariile pentru toleranţa religioasă nu sunt, adesea, decât pledoarii pentru dreptul la autoexil interior – fiecare trebuie să aibe libertatea de a se întoarce spre sine însuşi, pentru a regăsi în propria conştiinţă «lumina» divină, pe care are latitudinea de a o interpreta în felul său propriu: «e suficient ca fiecare să scruteze sincer şi cu bună-credinţă lumina care-i vine de la Dumnezeu şi, urmând-o, să îmbrăţişeze acea idee care i se pare mai rezonabilă şi mai conformă cu voinţa lui Dumnezeu. Prin aceasta este el drept-credincios faţă de Dumnezeu...» (Bayle). Modificarea de mentalitate este epocală: a fi drept-credincios nu mai înseamnă *a adera* la convingerile comune, ci a te claustra

Scanned with OKEN Scanner

în propria «lumină» sacră, interpretată subiectiv (conform cu ceea ce ţi se pare *ţie* rezonabil). Se naşte întrebarea dacă disponibilitatea modernă către toleranţă nu este cumva doar o consecinţă nobilă a înclinaţiei afective – lipsite, în sine, de grandoare – de a practica sau admite (ca «natural») acest tip de exil interior.

Dacă sensibilitatea religioasă suferă o asemenea transformare, cu atât mai acut trebuie să fie seismul produs în câmpul celei laice. Setea de a evada din societate, dorinţa de a se exila declanşează emigraţia spre alte continente; europeanul trăieşte din plin experienţa dorinţei de a se separa prin ocean de societatea-mamă şi de a pune nesfârşite întinderi de pământ american sau australian între sine şi ceilalţi. Robinson Crusoe e doar în aparenţă victima inocentă a unui joc de evenimente maritime: din certurile cu părinţii, care vor să-l descurajeze şi cuminţească, rezultă limpede că e destinat naufragiului şi solitudinii de neostoitul şi inexplicabilul său «dor de ducă»; înainte ca împrejurările să conspire pentru a-l arunca pe insula pustie, el este cel care conspiră în repetate rânduri, cu prietenii, pentru a evada. Robinson este, în felul său, un autoexilat: nu prin a-şi fi ales locul de refugiu, ci prin insistenţa de a se despărţi de societate. El are misia sa: trebuie să demonstreze, o dată pentru totdeauna, că bărbatul modern poate trăi singur, poate chiar recrea civilizaţia pe un teren de exil.

Dar nu exilul propriu-zis, ci exilul interior dă nota specifică modernităţii. «Infernul sunt ceilalţi» nu este o descoperire a secolului XX, cum s-ar putea crede: e mai curând marea revelaţie a modernităţii aflate în curs de cristalizare. Cuprins de un fel de «oroare de ceilalţi», omul modern se simte obligat să recurgă la singura strategie salvatoare disponibilă: retragerea în propria conştiinţă. Cum «nu ajunge numai să te îndepărtezi de mulţime, nu-i de ajuns să schimbi locul, trebuie să te îndepărtezi de stările mulţimii aflătoare în noi», spiritul «trebuie întors şi adus în sinea sa», adică trebuie redus la «adevărata singurătate, de care poţi avea parte şi în mijlocul oraşelor şi al curţilor regeşti» (Montaigne). Acest apel din faimosul text despre singurătate al emblematicului eseist poate fi privit în două feluri profund deosebite: pe de o parte, este un simptom al nevoii tipic moderne de *privacy*, acea necesitate fundamentală pe care Benjamin Constant o va recunoaşte drept definitorie pentru omul modern; pe de altă parte, este măsura cumplită a profunzimii sentimentului de separare faţă de ceilalţi (inclusiv faţă de cei mai apropiaţi membri ai propriei familii), a senzaţiei că eşti distinct şi în fond independent de ei, şi a deciziei că fericirea este pur individuală. Motivul esenţial al irezistibilei dorinţe moderne de *a se separa* este convingerea că poţi şi trebuie să fii fericit *singur*.

Scanned with OKEN Scanner

«Trebuie să ai femeie, copii, avuţii şi mai cu seamă sănătate, cine poate; dar să nu fii legat de ele într-atâta încât fericirea să atârne de ele. Trebuie să ne păstrăm o încăpere dosnică cu totul despărţită, unde să ne întemeiem adevărata noastră libertate şi cea mai de seamă adăpostire şi singurătate. În aceasta vom ţine obişnuitul nostru sfat cu noi înşine, într-atât al insului nostru, încât nici o întâmpinare şi legătură străină nu vor găsi loc în ea; acolo să stăm de vorbă şi să ne veselim ca şi când am fi fără soţie, fără copii, fără avuţii, fără alai şi fără slujitori, încât, dacă întâmplarea ar face să-i pierdem, să fim deprinşi fără ei».

Exilul interior – retragerea în acea *arrière boutique* evocată de Montaigne, încăperea din dos a prăvăliei, locul unde se întrerupe comerţul cu ceilalţi, spaţiul privat absolut al sufletului – apare drept condiţia centrală a autonomiei existenţiale, şi, prin aceasta, a fericirii. Căci – va întări La Bruyère, pe măsură ce ideea devine loc comun – «tot răul ne vine din neputinţa de a fi singuri». E cazul să salutăm naşterea şi legitimarea spaţiului privat, marcă a modernităţii şi axă a individualismului apreciat azi drept cea mai aleasă creaţie a acesteia – şi totuşi, e ceva sinistru în această separare menită să imunizeze la suferinţă, ceva infinit de meschin în prevederea soluţiei utile «în caz de moarte a celor apropiaţi» (soluţia existenţială, articol de comerţ ca şi orice altceva în lumea modernă, are modul său de întrebuinţare şi instrucţiuni precise pentru fiecare caz): înţeleaptă, dar sordidă decizie de a fi fericit şi fără ceilalţi, şi în ciuda dispariţiei lor; discutabilă nu numai din perspectiva sentimentală, ci chiar din cea filozofică, în măsura în care presupune că *eul* este o entitate eminamente autonomă, autosuficientă, aptă de existenţă integrală, şi fastă, indiferent de ce se întâmplă în jur sau cu ceilalţi. Această presupunere este simptomul unui mult mai amplu *intrinsecalism* metafizic, cu nedezminţită dominaţie intelectuală până în secolul XX, la Wittgenstein, şi care a constituit cadrul în care s-au putut impune multe ficţiuni ale modernităţii, spre exemplu aceea a originii contractuale a comunităţilor: de vreme ce fiecare individ este un *eu* autonom, autosuficient ontologic, el trebuie să fi preexistat societăţii, care nu a luat fiinţă decât ulterior, pe baza unui contract încheiat cu bunăştiinţă şi cu obiective bine determinate în minte. Singurătatea originară, teoretizată pe larg de la Hobbes la Rousseau, se sprijină pe singurătatea funciară de care pare convins Montaigne. De aceeaşi susţinere se bucură şi ideea larg împărtăşită de filozofii britanici, de la Francis Bacon la David Hume, şi de toţi moraliştii francezi, încheind cu La Rochefoucauld, că *interesul personal primează* şi *egoismul este natural*. O erupţie a singurătăţii marchează constituirea modernităţii, iar aceasta atestă că autoexilul, în genere, şi exilul

Scanned with OKEN Scanner

interior, în special, pot fi fără temeri proclamate drept dimensiuni definitorii pentru lumea post-renascentistă.

Dacă interesul individual primează iar egoismul este lucru firesc, nu rămâne nimic surprinzător în existenţa unei tendinţe spre autoexil moral şi existenţial, a unei înclinaţii către scufundarea în sine. Uluitoare este însă extinderea acestei tendinţe la sferele cele mai respectabile ale raţionalităţii discursive: în spatele raţionalismului şi al idealismului filozofic modern se ascunde tot o opţiune pentru exil interior, un exil de natură intelectuală, desigur.

Cazul cel mai frapant e Descartes. Istoricii şi interpreţii cad de acord că autorul *Discursului asupra metodei* plantează, o dată pentru totdeauna, gândirea în solul raţionalităţii demonstrative. Toate convingerile fundamentale, de la cea privind propria existenţă până la cea privind existenţa lui Dumnezeu, sunt aşezate pe fundamentul solid al demonstraţiilor irefutabile. Pare să apună epoca credinţelor neverificate, a dogmelor şi a spuselor acceptate necritic. Eroul intelectual modern are mândria de a nu mai admite nimic din ceea ce nu poate el însuşi controla. «Lumina» raţiunii se instalează acolo unde timp de secole a domnit întunericul sau cel puţin penumbra superstiţiilor, a opiniilor incerte, a presupunerilor comune.

Aceasta este, într-adevăr, faţa «luminoasă» a medaliei. Cum arată însă cealaltă? Nietzsche a arătat că ambiţia carteziană de a construi raţionamente sigure fără a accepta anumite premise neverificate, şi chiar neverificabile, a fost iluzorie. Wittgenstein indică, în *Über Gewissheit*, că este iluzorie (şi absurdă) ambiţia de a supune îndoielii *totul*, toate ideile, premisele sau principiile de cunoaştere. Dar iluzia carteziană nu este o iluzie oarecare, izvorâtă exclusiv din speranţe utopice. Ea este simptomul unei ambiţii de a despărţi intelectul propriu de gândirea comună a umanităţii, de a crea un drum propriu al cunoaşterii, distinct şi separat de cel general. Este drept că Descartes face aluzie la nenumărate erori şi îndoieli, suscitate de cunoaşterea umană acumulată, care ar putea explica ambiţia sa de a reconstrui întregul edificiu cognitiv. Dar reproşul rămâne pur declarativ, fără nici o legătură de conţinut cu demersul dubitativ-demonstrativ pe care îl iniţiază. Ce declanşează de fapt acest demers?

În primul rând, o neîncredere apriorică în cunoaşterea acumulată («ştiinţa din cărţi»), care, ca amalgam de idei provenind de la mulţi indivizi, nu poate avea perfecţiunea operei cu autor unic *(Discurs*, partea a doua). Este deci vorba, pe de o parte, de o anume oroare faţă de cunoaşterea gregară, colectivă, comună. Descartes simte trufia din spatele acestei atitudini şi prevede obiecţia că e de neconceput să dărâmi un oraş pentru a-l construi pe baze noi, aşa cum vrei tu. Pentru a o para, el insistă că nu aspiră la a dărâma

Scanned with OKEN Scanner

toate casele construite de oameni, ci doar pe a sa, pentru a o reface pe baze mai solide. Aşa apare cea de-a doua sursă a demersului său: ambiţia tipic modernă de a construi propriul edificiu cognitiv, sau de a-şi găsi propriul drum (propria metodă). La începutul primei părţi a *Discursului,* el precizează că nu urmăreşte să dea *la Méthode que chacun doit suivre* («Metoda pe care trebuie s-o urmeze fiecare»), ci doar metoda după care el însuşi trebuie să-şi conducă gândurile (căci *nous conduisons nos pensées par diverses voies* / «ne conducem gândurile pe căi diverse»). Însumând, scopul cartezian (declarat) este *de bâtir dans un fonds qui est tout à moi* («de a construi pe o fundaţie care e cu totul a mea»), de a se muta într-un edificiu cognitiv care să-i aparţină cu totul. Nu lipseşte menţiunea că o asemenea întreprindere nu e pentru oricine, dar chiar de aici rezultă natura acesteia: *de se défaire de toutes les opinions qu'on a reçues auparavant* («de a se desprinde de toate părerile acceptate mai înainte» – partea a doua a *Discursului).* De ce trebuie însă ca eroul intelectual modern să se desprindă de toate ideile primite de la predecesori? Are el oare dovada eşecului cunoaşterii comunitare? Nicidecum; în ciuda declaraţiilor (banale) privind falibilitatea cunoaşterii, motivul, recunoscut de Descartes, pentru căutarea unui drum cognitiv propriu este pur şi simplu incapacitatea personală de a adera la opiniile vreunui predecesor: *je ne pouvais choisir personne dont les opinions me semblassent devoir être préférées à celles des autres, et je me trouvai comme contraint d'entreprendre moi-même de me conduire* («nu puteam să aleg pe nimeni ale cărui opinii să mi se pară c-ar trebui preferate celor ale celorlalţi, şi mă găseam aproape constrâns de a mă angaja în a mă conduce singur» – *idem*). Situaţie paradigmatică: eroul modern se percepe pe sine drept om care străbate singur tenebrele (*...comme un homme qui marche seul, et dans les ténèbres* / «ca un om care merge singur, şi printre tenebre»), dar singurătatea sa intelectuală are ca principală sursă ruptura de comunitate, neputinţa de a se ralia acesteia, setea de a lua lucrurile pe cont propriu. Descartes nu e constrâns la căutarea unui alt adevăr de constatarea eşecului cunoaşterii comunitare, de insuficienţele determinate ale adevărurilor admise; mai curând, ceea ce îl «constrânge» este faptul că se simte sătul de aceste adevăruri incerte, că nu poate subscrie la ele şi are ambiţia de a se situa pe un teren sigur, pe care tot el să şi-l furnizeze. Pe de o parte, nu se poate integra în comunitatea cognitivă, pe de alta, aspiră la autonomie intelectuală, la certitudini definitive – ca şi emigrantul care pleca spre Lumea Nouă, pentru că nu era integrat satisfăcător în societate şi aspira la autonomie economică, la resurse proprii: în ambele cazuri, avem de-a face cu datele unei situaţii de autoexilare. Ca şi emigrantul, Descartes e un *întreprinzător solitar.* El vrea să câştige singur resursele (certitudinile) necesare pe care simte că nu le poate primi de

Scanned with OKEN Scanner

la comunitate. Propunându-şi prima regulă metodologică *(de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne connusse évidemment être telle)* «de a nu accepta nici un lucru drept adevărat, pe care nu-l cunoscusem cu limpezime ca fiind astfel»), autorul *Discursului* se profilează ca un Robinson, refugiat pe insula propriilor raţionamente, care trebuie să-şi procure singur toate resursele; autoexilul său este interior, intelectual, dar nu mai puţin dramatic decât cel al faimosului marinar şi, cu siguranţă, nu mai puţin fictiv. (Descartes nu încetează a se sprijini pe instrumentele intelectuale primite, pe logica comună, structurile conceptuale şi presupoziţiile admise, la fel cum Robinson nu încetează de a recupera de pe epava sa uneltele şi proviziile aduse din ţara de baştină, cu care de fapt reuşeşte să supravieţuiască.) Elementul mitologic implicat în cele două situaţii atestă că preponderentă este nu o necesitate obiectivă (de a reconstrui pe fundamente sigure), ci o nevoie subiectivă *de a lua lucrurile pe cont propriu, de la început* – nevoia cuiva care nu se poate integra în comunitatea din care face de fapt parte, care simte nevoia de a se exila. Revoluţia modernă, revoluţia «întreprinzătorului solitar» care vrea să ia lumea de la început, croindu-şi personal o cale proprie, divergentă faţă de toate cele deja existente, primite, admise, recomandate, nu pare a-şi avea sursele într-un progres al ideilor sau al atitudinilor raţionale, care ar impune noi paradigme spirituale sau noi forme de viaţă, cât în acest sentiment trufaş: înstrăinare faţă de *establishment*-ul (social sau intelectual) existent, sete de autonomie, ambiţie a construcţiei solitare. S-ar putea spune, şarjând, că prin această constatare cade una din măştile raţionalismului clasic: nu era atât vorba de revolta Raţiunii contra Dogmei, a Deducţiei lucide contra Prejudecăţii, a Gândirii critice contra Impresiei volatile – cât de revolta, plină de *hybris*, a Individului împotriva Comunităţii, a celui dornic de a se exila împotriva lumii de baştină, a orgoliului personal împotriva normelor colective.

Explozia idealismului metafizic ilustrează la fel de limpede o dorinţă aprigă de retragere din lumea familiară, expusă tuturor incertitudinilor, într-un «adăpost» interior, mobilat de bunuri inexpropriabile. Ca şi în cazul lui Descartes, la Berkeley întrebarea trebuie să fie: existau oare constrângeri obiective care să împingă spre contestarea existenţei lucrurilor obiective, aflate dincolo de impresiile noastre sensibile? Răspunsul este din nou negativ. Mai mult decât în celălalt caz, aici nu există nici un motiv pentru a croi un drum cu totul nou, pe care «a fi înseamnă (doar) a fi perceput»; şi în acest exemplu, sursa refuzului de a mai admite datul tradiţional este *o reacţie* nouă a sensibilităţii, şi nu progresul evidenţelor, faptele constrângătoare, sau experienţa de neocolit. Berkeley nu a descoperit nimic de natură să ne împiedice a mai accepta metafizica tradiţională, a entităţilor

Scanned with OKEN Scanner

reale, existente independent de conştiinţă. Raţionamentul său nu pleacă de la constatări noi, sau de la evoluţii intelectuale determinate – el porneşte mai curând de la întrebarea «de ce aş crede în lucruri obiective, când ceea ce îmi este oferit mie sunt doar senzaţiile subiective?». În spatele acestei interogaţii retorice, lucrează, bineînţeles, principiul că *trebuie să ne rezumăm la ceea ce posedăm nemijlocit*, adică la percepţiile pe care le avem şi care nu ne pot fi sustrase: *pentru mine*, faptul că masa există înseamnă că o văd şi o ating... Şi Berkeley are insula sa, populată exclusiv de senzaţii: el vrea să reconstruiască lumea din ele, la fel cum Robinson se vede silit să refacă civilizaţia cu mijloace de naufragiat. Sensibilitatea epocii premoderne era satisfăcută de existenţa unei lumi aflate dincolo de ceea ce posedăm nemijlocit, recunoştea ca datorie a sa căutarea acesteia («trebuie să plecăm de la cele ce se văd, şi care nu există pentru a ajunge la cele care nu se văd dar care există» – Sf. Ioan al Crucii) şi se bucura de dependenţa ce rezulta de aici (dependenţa faţă de o realitate transcendentă, faţă de alteritate). Dimpotrivă, sensibilitatea modernă aspiră la independenţă şi autarhie; întrebarea ce revine mereu la Berkeley (cu rolul argumentului fundamental) este «de ce am presupune existenţa obiectivă a lucrurilor, când putem explica perfect totul fără ele?». Mentalitate (din nou) de întreprinzător solitar, obsedat de a nu datora nimănui nimic («de ce aş lua de la altul, când pot foarte bine să mă descurc cu ce am *eu?*»). În spatele raţionalităţii de sorginte nominalistă (Occam: «să nu multiplicăm entităţile dincolo de ce este necesar» – să nu aducem în scenă lucrurile, cât timp putem explica totul prin senzaţii), se profilează o nouă emoţie caracteristică: jubilaţia la faptul de a fi autosuficient, de a putea reface lumea din lucruri care îţi aparţin. Spiritul modern jubilează la ocazia de a exista într-un univers compus exclusiv din propriile sale reprezentări – dovada este felul cum a fost receptată această ocazie furnizată de Berkeley şi (în mai mică măsură) de Kant: gânditori hrăniţi la şcoala empirismului britanic şi a criticismului, aşa cum era Lichtenberg, trag concluzia că «reprezentările alcătuiesc şi ele o viaţă şi o lume» *(Aforisme*, în traducerea lui Ion Negoiţescu, Univers, 1970, p.151); cum «totul ne este dat numai prin reprezentarea noastră», şi chiar «a crede că reprezentările şi senzaţiile sunt determinate de obiecte exterioare înseamnă a avea iarăşi o reprezentare», devine limpede că «idealismul este cu neputinţă de combătut, deoarece rămânem mereu idealişti» *(idem)* – aşadar, consemnează cu maximă satisfacţie gânditorul modern, «omului îi este peste putinţă să iasă din sine» (p. 152). Sentimentul caracteristic, exprimat aici de Lichtenberg, este acela *de a fi asediat*: eul modern se simte înconjurat din toate părţile de sine însuşi şi de emanaţiile sinelui – «oriunde ne aruncăm privirea, nu ne vedem decât pe noi înşine» (p.155). Excelent prilej pentru a afirma şi un gen special de autosuficienţă afectivă, întru totul

Scanned with OKEN Scanner

agreabil egocentrismului modern: dacă Montaigne voia să ne protejeze împotriva pierderii celor apropiaţi, prin mijlocul (şi cu preţul, probabil absurd) de a-i împiedica să ne fie foarte apropiaţi, Lichtenberg consemnează noul sentiment că nu avem a ne teme de nimic – nu-i iubim pe ceilalţi, ci doar senzaţiile noastre legate de ei: «ne este cu neputinţă să simţim pentru alţii, cum se spune; simţim numai pentru noi. Vorba asta sună dur, dar încetează de a fi dură dacă o înţelegem bine. Nu iubim nici tată, nici mamă, nici soţie, ci senzaţiile plăcute pe care ni le dau; există totdeauna ceva ce satisface mândria sau amorul nostru propriu» (p. 152). Reîntâlnim aici fibra de cruzime evidentă şi la Montaigne, «fibra bestială», poate, a modernităţii: eul modern refuză să ia prea în serios altceva decât propriul sine, el îşi afirmă autonomia până la a nega existenţa a orice altceva. Şi totuşi, trebuie reiterată întrebarea care se punea şi în legătură cu Berkeley: ce anume îl împiedica de fapt pe Lichtenberg să adere la vechea credinţă că iubim pe alţii, şi nu propriile reprezentări despre ei? Nimic. Ce date, fapte, evidenţe demonstrau că ceilalţi nu există pentru noi decât în măsura în care ne produc senzaţii plăcute? Nici unele (un argument imediat indica necesitatea prezenţei lor ca *sursă* a acestor senzaţii, dar şi a celor neplăcute, deci a existenţei lor independente de influenţa pe care o exercită asupra noastră). Revelaţia asedierii eului de către sine însuşi nu e determinată de factori obiectivi, constrângători – ea este efectul unui sentiment de singurătate funciară, al unei satisfacţii de a constata izolarea eului în propria sa lume, satisfacţie care trimite la o anterioară dorinţă de exil interior: numai pentru că aspiră la izolarea în sine însuşi, poate spiritul modern jubila la ideea că se întâlneşte peste tot cu sine.

Aspiraţia către exil interior pare legată de o anume *sete de decisivitate*. Decisivitate căuta Montaigne, o decisivitate a fericirii, atunci când recomanda autoexilul în «încăperea din dos» a sufletului. Decisivitatea succesului politic este ceea ce urmărea Machiavelli, atunci când recomanda principelui nepăsare faţă de orice altceva în afară de propriul său scop. Dorinţa de adevăruri decisive (certitudini absolute, nesusceptibile de amendări ulterioare) îl duce pe Descartes la căutarea unui «drum propriu», deci la abandonarea tuturor itinerariilor împărtăşite. Berkeley, la rândul său, crede că autoexilarea în universul propriilor idei este pavăză împotriva erorii: *so long as I confine my thoughts to my own ideas divested of words, I do not see how I can easily be mistaken* («atât timp cât îmi limitez gândurile la propriile mele idei dezbrăcate de cuvinte, nu văd cum aş putea să cad uşor în eroare» – Introducerea la *The Principles of Human Knowledge*, # 22). Cuvintele, care sunt publice, deci împărtăşite de toţi, reprezintă terenul capcanelor şi al erorilor; a ajunge la adevăr nu înseamnă a face o incursiune în zestrea cunoaşterii acumulate (şi Berkeley abandonează drumurile ştiinţei

Scanned with OKEN Scanner

umblate de toţi oamenii), ci doar a trage în lături «cortina cuvintelor»: *In vain do we extend our view into the heavens and pray into the entrails of the earth, in vain do we consult the writings of the learned men and trace the dark footsteps of antiquity – we need only draw the curtain of words...* («Zadarnic ne ducem cu privirea în adâncul cerurilor şi scotocim în măruntaiele pământului, zadarnic cercetăm scrierile învăţaţilor şi mergem pe urmele întunecate ale Antichităţii – trebuie numai să tragem cortina cuvintelor...» # 24). Dar înlăturarea cuvintelor şi a cunoaşterii comune nu este altceva decât o întoarcere a spiritului spre sine însuşi, spre propriile senzaţii şi intuiţii neconceptualizate, de unde apelul subiectivist: *It is but looking into your own thoughts...* («E nevoie numai să priveşti în propriile-ţi gânduri» – *idem*, partea I, # 22).

Goana modernă după decisivitate alethică va ajunge la apogeu la Kierkegaard, în hotărârea că adevărul este subiectivitate: gândirea raţional-discursivă, calmă, obiectivă este condamnată la incertitudini, paradoxuri, derută – de aceea «numai în subiectivitate există decisivitate; a căuta obiectivitatea înseamnă a greşi», proclamă Kierkegaard în *Postscriptum*-ul *neştiinţific conclusiv*. Adevărul decisiv, certitudinea definitivă vin din îmbrăţişarea unei incertitudini cu «pasiunea infinitului», ceea ce nu înseamnă altceva decât că adevărul este fructul unei claustrări pasionate în propria credinţă subiectivă – o altă faţă (esenţială!) a exilului interior. Eroul intelectual modern devine erou tocmai prin faptul că se autoexilează din ţinutul adevărurilor colective (obiective) într-un spaţiu al adevărurilor personale, ceea ce presupune (cum admitea Kierkegaard) asumarea unui risc; dar, cum «fără risc nu există credinţă» *(idem)* şi cum credinţa (adevărul subiectiv) e totul, adică singurul adevăr decisiv, asumarea sa devine nu doar rentabilă, ci de-a dreptul obligatorie. Acest sentiment, caracteristic modernităţii, al obligaţiei de a poseda un adevăr personal explică succesul relativismului în spiritualitatea post-renascentistă. Incapabil de a se ralia (la unul dintre adevărurile recunoscute), cum admitea candid încă Descartes, individul modern se refugiază în adevăruri personale, iar rezultatul acestei autoexilări este diversitatea relativismelor: moral, cognitiv, estetic.

Din această perspectivă, exilul interior apare ca axă a modernităţii. Este ceea ce romantismul, cu precădere cel german, vine să confirme. La preromantici, exilul interior este în primul rând o reacţie împotriva comunităţii, a filistinismului – ecourile acestei reacţii răsună cu putere şi la Goethe («Mă întorc în mine însumi şi găsesc o lume!», mărturiseşte Werther, după ce îşi descrie dezgustul faţă de îngustimea cadrelor vieţii obişnuite), dar şi la Rousseau: în relaţie de adversitate cu ceilalţi, el descoperă că avem parte de «o singurătate atât de completă, atât de permanentă, atât de tristă», dar

Scanned with OKEN Scanner

şi că «omul îşi ajunge sieşi ca însuşi Dumnezeu», deoarece «izvorul adevăratei fericiri se află în noi şi că nu e în puterea oamenilor să-l facă nefericit pe cel care ştie să fie fericit»; ca atare, Rousseau proclamă că «tot ce-mi este exterior mi-e străin de acum înainte» şi decide să se abandoneze cu totul obicelului «de a mă scufunda în mine» – «să mă dedau deci în întregime mângâierii de a sta de vorbă cu sufletul meu, de vreme ce e singurul lucru pe care oamenii nu mi-l pot lua» *(Visările unui hoinar singuratic)*. Se regăseşte aici aceeaşi obsesie pentru decisivitate (afectivă), pentru bunuri inexpropriabile («mângâieri» de care nimeni nu te poate lipsi), pentru autonomie şi autarhie, detectată şi la Descartes sau Berkeley (care însă căutau certitudini inexpropriabile).

Romanticii propriu-zişi vor prelua reflexul de retragere din comunitatea filistină, dar este surprinzător cât de diverse sunt resorturile exilului lor interior. Nu este nici pe departe vorba doar de o respingere a datului social, a sordidului actualităţii colective: numeroase alte opţiuni sunt la fel de active în aceeaşi direcţie. Există temeiuri pur personale şi, în esenţă, *defensive*, ale exilului interior: personajul romantic trăieşte o permanentă extincţie *(Mein Herbst ist da* / «Pentru mine toamna a sosit»), îi scrie Novalis lui Fr. Schlegel, la 13 apr. 1797), parcurge o seară nesfârşită *(es ist Abend geworden* / «s-a făcut seară» – către Karl L. Woltmann, 22 mar. 1797) şi supravieţuieşte printre ruine *(Ich lebe in Ruinen* / «Trăiesc printre ruine» – către Caroline Just, 24 mar. 1797); de aceea se refugiază permanent în sine însuşi, în lumea propriilor închipuiri *(zurück im Lande der Träume* / «Înapoi în Ţinutul Visurilor» – către Caroline Schlegel, 27 febr. 1799), implorând prelungirea stării de vis *(Laß mir den Traum!* / «Lăsaţi-mă să visez» – către Fr. Schlegel, 1 aug. 1794) şi deci o *Unabhängigkeit von der Außenwelt* / «Independenţă faţă de lumea exterioară» – către Fratele Erasmus, 16 mar. 1793). Aceasta este însă doar aspectul cel mai accesibil, intimist, al exilului interior romantic. Resortul personal are, poate, cea mai mică importanţă: insula unui Robinson romantic nu este pur şi simplu o rezervaţie de satisfacţii şi frustrări personale. «Lucrul cel mai de seamă e pretutindeni starea sufletească» *(Discipolii la Sais*[1]*)*, lumea însăşi, în ansamblul ei, este *Gemüt* (tocmai din acest motiv totul devine poezie, nota Novalis în vara anului 1800), şi, drept consecinţă, «inima este cheia universului şi a vieţii». Refugiul în interioritate nu poate fi deci perceput drept laşă retragere din realitate: dimpotrivă, el este întoarcere la sursa autenticităţii existenţei. Din nişa eului propriu, spiritul romantic poate reconstrui *totul* – *Glaube mir, wir können alles aus*

---

[1] Traducerea citatelor din *Discipolii la Sais*, *Heinrich von Ofterdingen*, cât şi a fragmentelor din *Însemnări* aparţine Vioricăi Nişcov.

Scanned with OKEN Scanner

uns selbst heraus bilden («Crede-mă, putem să construim totul din interiorul nostru») – îi declară patetic poetul Fratelui Erasmus (scrisoarea din 16 mar. 1793). Frumosul, etern obiect suprem al aspiraţiilor, este *iluminare de sine* (*Polen*), adevărul ultim despre lume este în adâncul eului («Cine cunoaşte lumea? Cel care se cunoaşte pe sine» – *Heinrich von Ofterdingen*) şi, în general, sensul tuturor lucrurilor este de găsit tot în interioritate: «La ce să cutreierăm trudnic lumea tulbure a celor vizibile? O lume mai pură se află în noi, în acest izvor. Aici ni se dezvăluie sensul adevărat al marelui spectacol pestriţ şi încâlcit...» *(idem).* De aici, semnificaţia înaltă a retragerii fiecăruia în interiorul «citadelei eului său»: această refugiere nu este, de fapt, o părăsire a realităţii, căci «în noi este totul» (Hölderlin, *Hyperion*[2]).

Totul se regăseşte în eu nu numai pentru că «universul este un analogon desăvârşit al fiinţei umane» (Novalis, *Fragmente logologice*); refugiul în interioritate nu se justifică prin *contingenţa* similitudinii dintre eu şi lume. Exilul interior are un temei mai adânc, el apare ca necesitate absolută, în măsura în care devine expresia chemării eului de a fi autorul şi stăpânul unei lumi (proprii). Pentru omul medieval, lumea şi viaţa sunt un *dat;* există o realitate obiectivă a lucrurilor (naturale, morale, existenţiale), există *partitura* pe care eul trebuie s-o accepte şi valorifice. A accepta viaţa ca pe un dat devine însă la romantici simplă dovadă de prizonierat, de existenţă neautentică – sarcina magistrală a eului este de a respinge orice dat, şi de a transforma lumea şi viaţa în *operă.*

Wer das Leben anders als eine sich selbst vernichtende Illusion ansieht, ist noch selbst im Leben befangen.

Das Leben soll kein uns gegebener, sondern ein von uns gemachter Roman seyn.

(«Cine priveşte viaţa altfel decât ca pe o iluzie care se autonimiceşte este încă prizonierul vieţii.

Viaţa nu trebuie să ne fie ceva dat, ci un roman făcut de noi înşine.»)

Declaraţia lui Novalis (citat din ediţia Kluckhohn şi Samuel, II, 562 f) anunţă noua postură a eului: aceea de creator de lume. Ideea din *Polen* că «omul este în măsură să creeze un univers» îşi are contrapartea potrivită la toţi marii gânditori romantici germani; omul adevărat este artist, creator, filozof, adică rege al propriei sale lumi, şi chiar mai mult: un Dumnezeu – autor de lume («fiecare individ infinit este Dumnezeu», asigura Fr. Schlegel în frag. 406 din *Athenäum).*

Exilul în propria lume este deci un *exil auctorial:* omul modern, exemplificat de romantici, refuză să mai fie *interpret* al unei partituri date, refuză

---

[2] Citatele din *Hyperion* fac parte din traducerea lui Ştefan Aug. Doinaş.

Scanned with OKEN Scanner

chiar a fi co-autor al unei lumi împărtăşite cu ceilalţi (din, probabil, aceeaşi aspiraţie către decisivitate) – singura postură care îl satisface este aceea de unic autor al unei lumi unice (inconfundabile). A trăi în mod autentic înseamnă a trăi în propria ta lume, aceea pe care ai creat-o – premisă reprezentând poate cea mai adâncă sursă a exilului interior de tip romantic. Refugiul în sine însuşi devine astfel cea mai firească dimensiune a adevăratei existenţe; dar acest caracter natural al exilului nu estompează originea sa, care constă în acea nemăsurată *izbucnire de orgoliu* ce face ca fiecare să se simtă un Dumnezeu. Şi romanticii, ca şi predecesorii lor ctitori de modernitate, sunt în primul rând actorii unui spectacol jucat pe scena sensibilităţii, nu a cunoaşterii: ei nu descoperă autoexilul auctorial, ci îl proclamă, nu îl deduc, ci îl resimt. Încă o dată, modernitatea, ca expresie a unei tendinţe spre exil interior, se profilează nu ca eveniment al Raţiunii (cum vrea tradiţia culturală europeană), ci mai curând ca eveniment al sensibilităţii. O explozie de trufie auctorială se conturează drept origine a lumii occidentale post-renascentiste.

Scanned with OKEN Scanner

CĂTĂLIN AVRAMESCU

Ontologiile singurătății

«Trebuie să ne cunoaştem pe noi înşine: şi când acest lucru nu serveşte la aflarea adevărului, cel puţin să servească la îndrumarea vieţii, (scop) faţă de care nu e nimic mai just»[1], ne îndeamnă Pascal, reluând o temă eternă a filozofiei. «Trebuie», spune textul *Cugetărilor*, dar exigenţa este secundă în raport cu o realitate asupra căreia acelaşi text revine mereu: noi ne cunoaştem deja pe noi înşine, gândirea revine mereu la gânditor, problema este să ne asumăm această cunoaştere sau, altfel spus, să cunoaştem această cunoaştere-de-sine. Omul este eminamente o fiinţă gânditoare, iar această revenire a gândirii la subiectul său ne dezvăluie un adevăr fundamental despre natura gândirii şi a lucrului gândit. Este importantă această revenire, pentru că gândirea, aplicată obiectelor exterioare, nu îşi este sieşi sprijin. Mai întâi, pentru că însuşi impulsul de a cerceta lumea din jurul nostru – curiozitatea – nu este decât vanitate, maladie. Apoi, lucrările imaginaţiei, «superba putere, inamica raţiunii», nu sunt producătoare decât de «eroare şi falsitate». Adevărul lumii ne scapă, prin urmare, pentru că omului «nimic nu îi arată adevărul» în cele ce îl înconjoară. Devine clar deci că sinele este singurul care poate să se constituie drept început al cunoaşterii, nu drept ceva exterior însă, ca un altceva pentru cunoaştere. Ştiinţa despre lume este failibilă, dar acelaşi lucru se poate spune şi despre introspecţie: nu aceasta din urmă este cunoaşterea de sine despre care vorbeşte Pascal. În adevărul sesizat de cunoaşterea-de-sine, «Eu»-l nu ni se dezvăluie ca obiect, ci ca problemă: mă surprind în revenirea nevoită a gândului la mine ca fiind ceva ce nu sunt: «când îmi aşez în scris gândirea, ea îmi scapă uneori, însă acest lucru îmi aduce aminte de slăbiciunea mea, pe care o

[1] Aici, şi în continuare, citatele sunt preluate din Pascal, *Pensées*, texte établi par Leon Brunschvig (Paris, 1996).

Scanned with OKEN Scanner

uitasem; ceea ce mă învaţă tot atât cât gândul pe care l-am uitat, pentru că tind să îmi cunosc propriul neant». Acesta este şi înţelesul asemănării omului cu o «trestie gânditoare»: natura sa, împreună cu gândirea sa sunt slabe, dar, aşa cum este el, omul sesizează un adevăr fundamental despre sine, care îl ridică deasupra naturii în general (şi deasupra lui însuşi): el sesizează că poate să nu mai fie; se vede pe sine ca posibilă şi totodată certă absenţă din planul creaţiei: «Omul nu e decât o trestie, cea mai slabă din natură. Nu e nevoie de întregul univers înarmat pentru a-l distruge – un abur, o picătură de apă sunt de ajuns pentru a-l ucide. Însă, când universul îl va zdrobi, omul va fi şi atunci mai nobil decât ceea ce îl ucide, pentru că el ştie că moare, şi cunoaşte acest avantaj pe care universul îl are faţă de el; universul însă nu ştie nimic».

Când rămânem singuri cu noi înşine, moartea este certitudinea cu care ne confruntăm: nefiinţa este adevărul fiinţei noastre. Aceasta este veritabila cunoaştere de sine, la care gândirea revine, împotriva ei însăşi – omul ca fiinţă muritoare: «fiecare este un tot pentru sine, pentru că, odată mort, totul este mort pentru sine». Moartea este prezenţa cu neputinţă de îndepărtat din fiinţa omenească – certitudine absolută, centru de gravitate către care gândirea tinde mereu, în vreme ce viaţa nu este decât o clipă pe lângă eternitatea morţii, acest «ultim obiect» ce ne este dat. Împotriva inconstanţei gândirii, această eternitate «a morţii» subzistă iar încercarea de a uita sau ignora finitudinea omenească dă greş. Din acest moment, contemplarea naturii duce la acelaşi rezultat, căci fiinţa omului nu suportă comparaţie cu infinitul lumii în care imaginaţia noastră se pierde – «Ce este, la urma-urmei, omul în natură? Un neant în raport cu infinitul, un tot în raport cu neantul, un mijloc între tot şi nimic». Contemplarea «liniştii eterne a acestor spaţii infinite» este înspăimântătoare, pentru că nu există comună măsură între termenii comparaţiei – eternitatea îmi dezvăluie esenţa fiinţei mele: nimicul.

Existenţa experimentată ca o neliniştе fundamentală: iată condiţia sufletului omenesc pentru Pascal. Când rămânem singuri cu noi înşine, prezenţa noastră de sine se dezvăluie ca nefericire *(mahleur),* cu neputinţă de consolat. Cu atât mai de neconsolat, cu cât o gândim mai îndeaproape. «De aici urmează că plăcerea singurătăţii este un lucru incomprehensibil» – iată de ce omul este mereu în căutarea altor semeni, în căutarea plăcerilor lumii, în căutarea divertismentului: «jocul şi compania femeilor *(conversation des femmes),* războiul, ocupaţiile înălţătoare». Nu însă lipsa plăcerilor sociabilităţii este aceea care face, în cele din urmă, solitudinea gânditorului atât de redutabilă, ci faptul că ea ne pune în prezenţa unui adevăr, în prezenţa adevărului existenţei omului: «condiţia noastră slabă şi muritoare». Căutăm o fericire negativă – prin îndepărtarea de redutabila noastră soartă: încercăm să trăim fără să ne gândim la sfârşitul vieţii noastre, ne lăsăm

Scanned with OKEN Scanner

conduşi de înclinaţiile şi plăcerile noastre fără să reflectăm, ca şi cum am putea să anihilăm eternitatea dacă ne abatem gândul de la ea. Divertismentul ne este necesar: ne împiedică, prin agitaţia ce o presupune, să ne gândim la noi înşine aşa cum suntem. Filozofii nu au cunoscut natura omului atunci când s-au mirat că alergăm toata ziua după un iepure pe care am putea să îl cumpărăm. «Iepurele nu ne scuteşte de vederea morţii şi nefericirii, însă vânătoarea – care ne distrage (de la acest spectacol tragic) – o poate face.» Oamenii nu caută lucrurile în sine, ci caută căutarea lor: mânaţi parcă de un «instinct secret», îşi risipesc viaţa în tumult, crezând că repausul şi odihna sunt cele pe care le-au urmărit. Repausul devine insuportabil: continuitatea dezgustă în tot, pentru că natura noastră este mişcare iar repausul înseamnă în cele din urmă moarte.

Ceea ce ne interesează acum este să observăm legătura pe care Pascal o propune între finitudinea omenească şi dezordine, o dezordine a cărei formulă eminentă este mişcarea. Neliniştea născută din proximitatea sinelui – din prezenţa la sine ca fiinţă finită – se traduce în dezordine morală şi politică: «alunecarea *(la pente)* către sine este începutul oricărei dezordini, în guvernarea morală, în economie, în corpul particular al omului. Voinţa este prin urmare depravată». Ordinea existenţei şi lucrurilor omeneşti, pentru Pascal, este marcată în esenţa sa de o dezordine întemeiată ontologic.

Meditând la societatea americană şi la resorturile sale, la nici două secole după ce Pascal redacta textul *Cugetărilor,* Tocqueville sesizează la rândul său faptul agitaţiei omeneşti: «Când treci dintr-o ţară liberă în alta care nu este, eşti frapat de un spectacol cu totul extraordinar: acolo, totul este activitate şi mişcare; aici, totul pare calm şi imobil»[2]. Prezentul în America este tărâmul precarităţii – dominat de schimbare, şi în lume şi în spirit: «Americanul trăieşte într-o ţară a miracolelor, în jurul lui totul se înnoieşte fără încetare şi fiecare mişcare apare ca un progres. Ideea de nou se leagă deci intim în spiritul său de ideea de mai bine». Nici lumea reprezentărilor şi a comunicaţiei nu este scutită de prezenţa efemerităţii: «Mişcarea perpetuă care domneşte în sânul unei democraţii tinde (...) să reînnnoiască fără încetare aspectul limbii, ca şi pe cel al treburilor zilnice».

În mijlocul acestui clocot, regăsim omul. Mai precis, elementul distinct al speciei: individul – «Individualismul este de origine democratică şi el ameninţă să se dezvolte pe măsură ce condiţiile se egalizează». În Ame-

---

[2] Aici, şi în continuare, citatele sunt preluate din Alexis de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique,* în Alexis de Tocqueville, *Oeuvres, papiers et correspondence* (tome I-XIII), édition définitive publiée sous la direction de J.-P. Mayer, tome I, vol. 1, p. 252.

Scanned with OKEN Scanner

rica, omul este singur cu sine, cu voinţa sa: «Admirabilă poziţie a noii lumi, care face ca omul să nu aibă ca duşman decât pe el însuşi! Pentru a fi fericit şi liber este suficient să o vrea!»

Corpul politic este atras spre sine însuşi, în reflecţie el revine spre propria prezenţă – astfel încât majoritatea trăieşte într-o perpetuă adoraţie de sine. Relaţia dintre interesul public şi interesul privat al individului este concepută de Tocqueville sub specia alternanţei solitudinii cu uitarea: «Un american se ocupă de interesele sale private ca şi cum a fi singur pe lume şi, o clipă mai târziu, el se dedică treburilor publice ca şi cum le-ar fi uitat (interesele private – *n.n.)*». Şi în sistemul democratic omul revine mereu la măruntul său sine, nu numai în actele sale (urmărindu-şi interesele) ci şi în gândire – «În societăţile democratice fiecare cetăţean este de obicei ocupat să contemple un foarte mic obiect, care este el însuşi». Americanul nu se mai pierde însă în spaţiile infinite contemplate de Pascal, ci vieţuieşte într-un context geografic bine determinat. Tocqueville dedică primul capitol al cărţii sale configuraţiei exterioare a Americii de Nord, înţelegând şi el că maniera în care omul contemplă orizontul lumii sale spune ceva despre fiinţa acestuia. Dar, în acest caz, nedeterminarea este înlocuită de abundenţa înconjurătoare. Lumea individului democratic este o lume care se distinge prin abundenţă. Lumea Nouă, cea a indienilor americani, este una a abundenţei naturale, însă cea mai semnificativă şi mai nouă, pentru Tocqueville, este abundenţa artificială în mijlocul căreia trăiesc americanii. Mai mult decât prezenţă obiectivă, bunăstarea este ocazia unui diagnostic moral la Tocqueville – iar în acest punct el regăseşte tradiţia moraliştilor francezi ai secolului XVII care argumentează în termeni de pasiuni dominante. Pasiunea generală în America (şi din ce în ce mai mult şi în Europa), aflăm din cartea călătorului francez, este pasiunea bunăstării materiale. Bunăstarea este sesizată şi de Pascal, dar se pare că aceasta este pentru el mai curând un mijloc decât un scop în sine, de vreme ce trebuie să iubim bunurile materiale pentru că ele ne oferă posibilitatea să îi ajutăm pe cei săraci. Cât despre concepţia despre om ca o fiinţă a cărei sociabilitate este modelată de nevoi, aceasta este comună ambilor autori; astfel, Pascal arată că omul este plin de nevoi, motiv pentru care are afecţiune mai ales pentru cei care i le pot satisface pe toate, iar Tocqueville prezintă şi explică omul democratic ca pe un neobosit căutător de satisfacţii de tot felul. Natura acestor satisfacţii nu este neapărat foarte diferită de aceea sesizată de Pascal; pentru acesta din urmă satisfacţiile «divertismentului» sunt superficiale nu numai când sunt comparate cu seriozitatea existenţei noastre, ci, mai ales, pentru că rezultă, după cum am văzut, din tentativa noastră de a eluda această gravitate a existenţei. Tocqueville surprinde, la rândul său, satisfacţiile cotidianului sub

Scanned with OKEN Scanner

specia aparenţei, vanităţii şi superficialităţii: diferenţa în scopurile «artelor» *(arts)* dintre secolele aristocratice şi cele democratice «constă în aceea că în secolele aristocratice se tinde către excelenţă, iar în celelalte se produce cât mai repede şi mai ieftin: atunci când doar bogaţii aveau ceasuri, acestea erau aproape toate excelente. Acum nu se mai fac decât din cele mediocre, dar toată lumea are câte unul. Astfel, democraţia nu tinde numai să dirijeze spiritul omenesc către artele utile, ea îl şi face pe artizan să făurească foarte repede multe lucruri imperfecte, şi pe consumator să se mulţumească cu acestea». Nevoia de aparenţă este încă şi mai evidentă în alt citat: «În confuzia tuturor claselor, fiecare speră să pară ceea ce nu este şi întreprinde eforturi mari în acest scop (...) Se petrece atunci cu artele frumoase ceva analog cu ceea ce am văzut deja atunci când am vorbit despre artele utile. Ele îşi multiplică operele diminuând meritul fiecăreia dintre ele. Nemaiputând să vizeze măreţia, ele cultivă elegantul şi drăguţul *(joli)*; se tinde mai puţin spre realitate decât spre aparenţă».

Dacă există o diferenţă semnificativă între Pascal şi Tocqueville în acest context al analizei pasiunilor, aceasta ţine mai curând de identificarea de către Tocqueville a pasiunii dominante a omului democratic ca fiind aceea pentru egalitate, mai curând decât aceea pentru libertate. Şi Pascal sesizează egalitatea, dar nu ca pasiune dominantă – el ne asigură doar că şi cei mici ca şi cei mari au aceleaşi pasiuni. El sesizează că aceeaşi mişcare îi cuprinde, în forme diferite, pe toţi şi îi egalizează. Dar aceasta este o egalitate a condiţiei ontologice, în măsura în care destinul lor final ca existenţe temporale este acelaşi. La Tocqueville însă avem de-a face cu condiţia şi pasiunea egalităţii în comunitatea politică. Omul politic modern se observă mai puţin pe sine, cât îi observă pe ceilalţi. Sentimentul de inevitabilitate a destinului individual este înlocuit de certitudinea inevitabilităţii egalităţii ca destin politic al lumii. Egalitatea este faptul care limitează, şi la Tocqueville, manifestările vanităţii omeneşti, în vreme ce îi furnizează acesteia un substrat: «Aceeaşi egalitate care îi permite fiecărui cetăţean să conceapă speranţe vaste îi face slabi pe toţi cetăţenii luaţi individual. Ea limitează din toate părţile forţele lor, în vreme ce permite dorinţelor lor să ia amploare». Minusculul existenţei omeneşti este însă depăşit şi înglobat în corpul politic: «Într-o republică mare, pasiunile politice devin irezistibile nu numai pentru că obiectul pe care ele îl urmăresc este imens, ci şi pentru că milioane de oameni le resimt în aceeaşi manieră şi în acelaşi moment».

Conţinutul pasiunii este însă altul la omul democratic decât la omul evocat de Pascal, iar acest lucru reiese foarte clar din capitolul IX (vol. 2) al lucrării lui Tocqueville, intitulat «Despre cauzele principale care tind să menţină republica democratică în Statele Unite»: «Republicile americane

Scanned with OKEN Scanner

din timpurile noastre sunt precum companiile de negustători formate pentru a exploata în comun pământurile nelocuite ale Lumii Noi, şi ocupate de un comerţ care prosperă. Pasiunile care îi agită cel mai profund pe americani sunt pasiuni comerciale şi nu pasiuni politice, sau mai curând ei transportă în politică obişnuinţele comerţului».

Iată deci că pasiunea cu un conţinut nou dublează, la Tocqueville, prezenţa corpului politic. Iarăşi comparaţia cu Pascal se impune pentru a descoperi natura celor două texte. Şi în *Cugetări* politicul apare la rândul său ca derivat din arhitectura pasiunilor. Puterea regilor este bazată pe raţiunea şi nebunia poporului, mai mult însă pe nebunie decât pe raţiune – de aceea rezultă că cel mai mare şi mai important lucru din lume este întemeiat pe slăbiciunea omenească. Şi am văzut deja că fuga de neantul sinelui naşte agitaţia pe care se clădeşte activitatea noastră lumească – iată acum că neliniştea este capabilă să ajungă din urmă, să surprindă şi să ţină sub puterea sa oficiul suveran: chiar şi un rege este nefericit când se gândeşte la propria finitudine. Pentru Pascal, ca şi pentru Tocqueville, accesul la fericire este problematic. Pentru primul, fericirea oamenilor stă în stima pe care alţii par să le-o poarte – ei cred că pentru a o găsi trebuie să căutăm în afara noastră. O asemenea concepţie semnalează deja că ideea clasică despre fericire, care semnifică un echilibru al sufletului, o împăcare a părţilor acestuia, şi care este căutată doar pentru ea însăşi, această concepţie, deci, este lăsată la o parte. Mai mult, deşi toţi oamenii vor să fie fericiţi, fără excepţie, se întâmplă că nici unul nu a ajuns la această stare – ceea ce rămâne este o agitaţie şi o lamentaţie continuă, care ar trebui să ne convingă că omul nu are mijloacele necesare în fiinţa proprie pentru a-şi atinge scopul suprem. Omul lui Pascal are deci o infirmitate esenţială, tradusă ca regret şi lipsă infinită, cu putinţă de suplinit doar de Dumnezeu. Nu numai căutarea fericirii, ci şi aceea, mai modestă, a binelui, îi apare ca o sarcină aproape peste puterile sale – răul e infinit, ne arată Pascal, pe când binele este aproape unic. Tocqueville, la rândul său, observă că în politică binele şi răul stau într-o relaţie ambiguă: «În guvernările aristocratice, oamenii publici fac răul fără să vrea, în democraţii, ei produc binele fără să aibă această intenţie». Guvernarea, într-o democraţie, nu este un bine, ci un rău necesar.

Agitaţia sufletească defineşte termenii unei relaţii inconfortabile cu propriul prezent, văzut ca tărâm prin excelenţă al finitului. Textul lui Pascal este în această privinţă foarte explicit: «Noi nu ne ţinem niciodată de timpul prezent. Noi anticipăm viitorul ca venind prea lent, ca şi cum am încerca astfel să îi oprim înaintarea; sau ne aducem aminte de trecut pentru a-l opri, fiindcă este prea prompt (...) nu ne gândim niciodată la singurul (timp) care

Scanned with OKEN Scanner

ne aparţine (...) Acest lucru se întâmplă pentru că, de obicei, prezentul ne răneşte. Îl ascundem privirii noastre pentru că ne îndurerează şi, dacă ne este agreabil, regretăm să îl vedem scăpat. Încercăm să îl susţinem prin viitor, şi ne gândim să dispunem de lucrurile care nu sunt în puterea noastră, pentru un timp despre care nu avem nici o certitudine că îl vom mai apuca. (...) Prezentul nu este niciodată scopul nostru: trecutul şi prezentul sunt mijloacele noastre; singur viitorul este scopul nostru. Astfel, noi nu trăim niciodată, ci sperăm să trăim; şi dispunându-ne mereu pentru a fi fericiţi, este inevitabil că noi nu vom fi astfel niciodată».

Prezentul apare ca tărâm al mişcătorului şi la Tocqueville, dar acum substanţa sa este aceea a unei efemerităţi neumbrite de angoasa finitudinii omeneşti şi, ca atare, poate fi asumat de omul democratic ca pe veritabilul registru temporal al vieţii sale. În America, nimeni nu se preocupă de ceea ce s-a făcut înaintea lui, iar legile au acolo cea mai mică durată. Legătura între secvenţele timpului este pusă în cauză: «Singurele monumente istorice din Statele Unite sunt ziarele. Dacă un număr lipseşte, lanţul timpului apare rupt: prezentul şi trecutul nu se mai leagă».

Nelinişte este ceea ce descoperă Tocqueville în adâncul sufletului omului democratic. Aici, el pare că revine la analiza lui Pascal: în mijlocul agitaţiei sufletului cuprins în mişcarea lumii se ascunde o nelinişte profundă, esenţială. În capitolul XIII din volumul 2 al *Democraţiei în America,* el descoperă o nelinişte în mijlocul bunăstării. Deşi există oameni fericiţi în mijlocul mizeriei primitive, arată el, americanii par îngrijoraţi în mijlocul abundenţei. «Principala raţiune a acestui fapt este că primii nu se gândesc deloc la relele pe care le îndură, în vreme ce ceilalţi se gândesc fără încetare la bunurile pe care nu le au.» Iată din nou cum deturnarea gândului de la sine şi întoarcerea sa din nou la sine se desfăşoară pe axa divertisment/nefericire. Omul democratic se cunoaşte pe sine comparându-se cu ceilalţi, dar pe orizontul vanităţii sale se zăresc bunurile materiale: «Nu am întâlnit, în America, nici un cetăţean, oricât de sărac, care să nu arunce o privire de invidie şi speranţă asupra plăcerilor celor bogaţi, şi a cărui imaginaţie să nu înşface dinainte bunurile pe care soarta se încăpăţânează să i le refuze. Pe de altă parte, nu am perceput niciodată la bogaţii din Statele Unite acest superb dispreţ pentru bunăstarea materială care se arată chiar şi în sânul aristocraţiilor celor mai opulente şi mai decăzute».

Dar nu prezenţa abundenţei ori a pasiunii pentru abundenţă este lucrul cel mai semnificativ aici. Tocqueville notează ca pe un moment inaugural faptul că omul modern nu mai observă, în momentul său de adevăr, ceva esenţial: «Locuitorul Statelor Unite se agaţă de bunurile acestei lumi ca şi

Scanned with OKEN Scanner

cum ar fi sigur că nu va muri niciodată, şi se precipită atât de mult pentru a le dobândi pe cele care îi sunt la îndemână, încât s-ar putea spune că se teme în fiecare clipă că va înceta să trăiască înainte de a se putea bucura de ele».

Iată deci că soarta nu îşi mai asumă chipul exclusiv al finitudinii sinelui. Mai mult decât prin uitare a neantului fiinţei proprii, existenţa omului acum se poate întemeia şi pe certitudinea unei plenitudini care pare că ignoră destinul. Neliniştea profundă şi-a schimbat natura – certitudinea infinitului şi a întunericului inexistenţei acomodează acum un nou sentiment, contrar. Acest sentiment contrar nu se mai traduce însă într-o doctrină a nemuririi sufletului, de exemplu, care să nege, fie şi pe un alt plan, mortalitatea omenească, ci într-o experienţă a unui prezent închis asupra lui însuşi.

«Acest spectacol este totuşi la fel de vechi ca şi lumea, ceea ce este nou este de a vedea un întreg popor care îl oferă.» Într-adevăr, ceea ce este nou aici, în această anatomie a neliniştii, este prezenţa corpului politic în momentul în care observatorul surprinde această eclipsă a finitudinii. Tocqueville sesizează o transformare al cărei rezultat este dispariţia neantului fiinţei din orizontul gândirii politice a omului modern. Ocultarea finitudinii, devenită permanentă, se exprimă ca o incapacitate, sau o lipsă de voinţă, de a articula problema destinului omenesc în termeni compatibili cu faptul politic. Pascal notase că există o nevoie de a ne cunoaşte destinul; mai mult, această cunoaştere ar fi «primul nostru interes şi prima noastră datorie (...) de care depinde toată conduita noastră». Se poate ca unii să aibă uneori o sensibilitate pentru lucrurile mărunte, în vreme ce pentru cele importante să aibă o «stranie insensibilitate», dar acest lucru îi pare lui Pascal ceva «monstruos»: «Trebuie să se întâmple o stranie răsturnare în natura omului pentru a se simţi fericit în această stare, în care pare imposibil ca măcar şi un singur om să se afle». Ceea ce i se părea imposibil lui Pascal a devenit posibil pentru omul modern, care în ştiinţa politică ce-i este proprie a reuşit această răsturnare de a avea simultan o ştiinţă care se apleacă asupra mersului său în lume şi o ignoranţă completă a problemei cunoaşterii propriului destin.

Textul lui Tocqueville mărturiseşte această transformare profundă în natura cunoaşterii. Trebuie o ştiinţă politică nouă, spune el, la o lume nouă. Metoda filozofică a «americanilor» nu admite însă mistere sau interogaţia asupra profundului fundament al existenţei: «Pentru că văd că ajung să rezolve, fără să aibă nevoie de sprijin, toate micile dificultăţi care le ridică viaţa lor practică, ei conchid cu uşurinţă că toată lumea este explicabilă şi că nimic nu depăşeşte hotarele inteligenţei (omeneşti)». Aşa că interogaţiile

Scanned with OKEN Scanner

filozofiei tradiţionale nu mai au căutare în America, locul unde oamenii se ocupă cel mai puţin de filozofie.

Omul politic modern nu îşi asumă vreun motiv primar şi profund pentru interogaţie metafizică: «Nu numai că oamenii care trăiesc în societăţile democratice se dedau mai greu la meditaţie, dar ei mai au, în mod natural, prea puţină stimă pentru ea». Este important să notăm că Tocqueville recunoaşte aici că există o diferenţă de metodă filozofică şi că unul din termenii comparaţiei nu este pur şi simplu «filozofia» americanilor, ci chiar metoda filozofică a secolului XVIII, care nu este numai «franceză», ci mai ales «democratică». În America, ne spune el, «majoritatea trasează un cerc formidabil în jurul gândirii». Dacă cercetăm natura cunoaşterii vehiculate de această nouă filozofie, nu putem să nu ne întrebăm din ce orizonturi a trebuit să se retragă gândirea politică modernă o dată cu întemeierea certitudinilor sale? Pentru a încerca să aflăm, să deschidem la întâmplare oricare din lucrările de introducere în filozofia politică contemporană[3]. Practic singurele teme discutate sunt cele referitoare la «drepturi» şi «libertăţi», şi acestea aproape numai în legătură cu problemele proprietăţii şi ale distribuţiei. Nimic despre ordine (ori dezordine), progres (ori involuţie). Nimic depre război, suveranitate, raţiune de stat, dominaţie, autoritate ori expansiune. Adesea nici măcar noţiunile de stat ori de putere politică nu mai sunt evocate. Unele dintre aceste teme sunt acum în teritoriul sociologiei ori ale pshihologiei. Altele însă au dispărut practic cu desăvârşire: acelea legate de «entităţi metafizice dubioase»[4] – Dumnezeu, suflet, destin, viaţă. Este doar mult prea previzibil că rezultatul unei asemenea non-metafizici este o tăcere lipsită de inhibiţii cu privire la chestiunile fericirii, ale regimului optim ori ale gloriei, pentru a cita doar câteva dintre temele care nu îşi mai au locul decât în cărţile de istorie ale filozofiei.

Într-unul dintre multele gesturi fondatoare ale epocii moderne, filozofia s-a separat de religie, cel puţin de unele din întrebările şi modalităţile epistemologice ale acesteia. Partajul tematic efectuat astfel a scufundat însă în uitare sau în incomprehensibil multe dintre întrebările care presupun o cuprindere metafizică. Epoca modernă s-a obişnuit însă să delege de obicei aceste competenţe «religiei», presupunând că le mai recunoaşte vreo legitimitate. Filozofia politică contemporană este, într-o măsură semnificativă, rezultatul acestui partaj. Dar întrebările teologiei şi filozofiei politice premoderne nu sunt inteligibile din punctul de vedere al relaţiei de exterioritate, aşa cum este ea predicată de pozitivism. A nu vedea acest lucru nu înseamnă în primul rând a «interpreta» greşit un capitol de «istorie inte-

[3] De pildă Will Kymlicka, *Contemporary Political Philosophy* (Oxford, 1990).
[4] Expresia este a lui Kymlicka, *op. cit.*, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

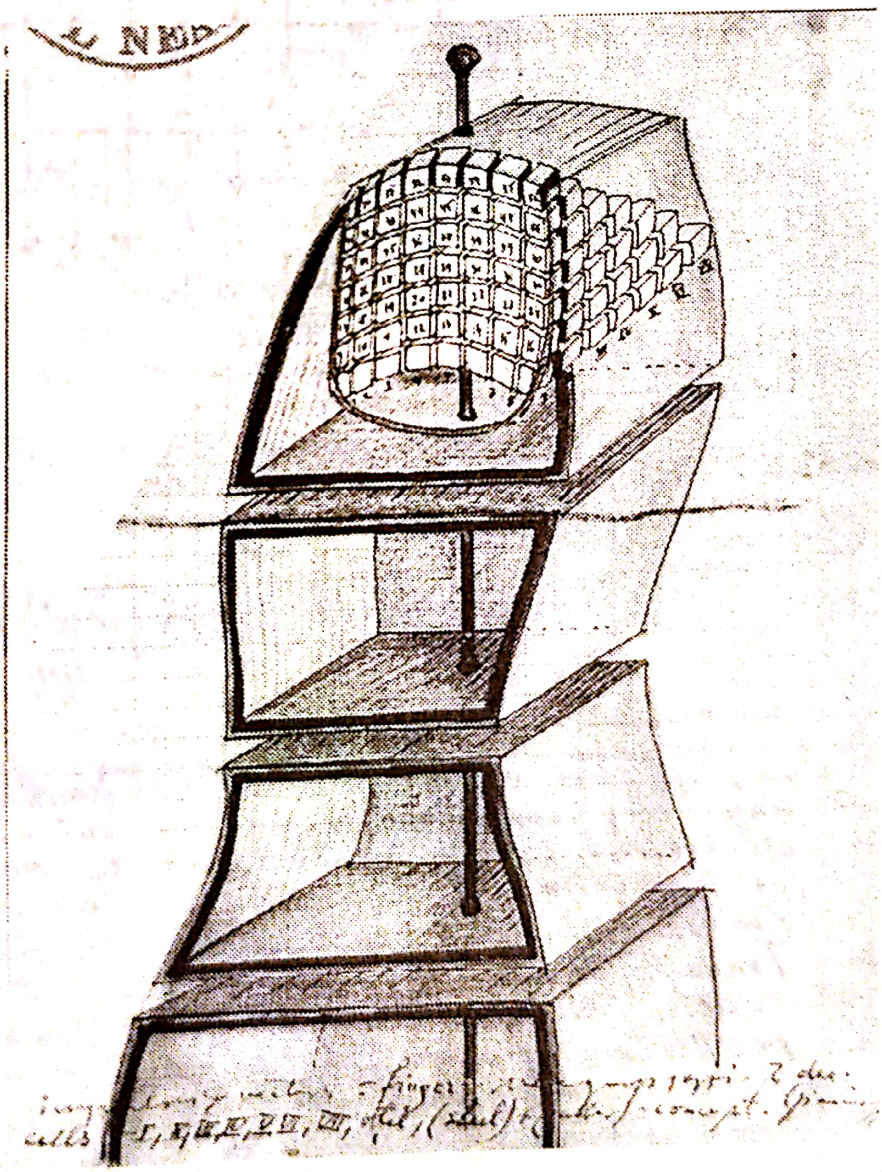
lectuală», ci, mult mai mult, a condamna posibilitatea unei înţelegeri filozofice a experienţei politice în genere. Tocqueville, în ce îl priveşte, observă unitatea şi continuitatea relative invocate aici: «Puritanismul nu era numai o doctrină religioasă; el se confundă încă în mai multe privinţe cu teoriile democratice şi republicane cele mai absolute». Există însă o experienţă obscură ce este pusă deoparte atunci când, privind înapoi în istorie, Tocqueville încearcă să surprindă manifestările unei gândiri despre politic care îi este familiară. Speranţa în providenţa fiinţei divine, pentru Pascal, însoţeşte neliniştea ocazionată de contemplarea finitudinii existenţei omeneşti, dar Tocqueville nu observă acum decât corpul politic, care moşteneşte atributele divine: «Poporul domneşte peste lumea politică americană precum Dumnezeu peste univers. El este cauza şi scopul tuturor lucrurilor, totul se naşte din el şi totul se întoarce la el». Pentru Pascal, însă, Dumnezeu este singurul care poate suplini o lipsă infinită, esenţială în om, pentru că rezultă din opoziţia dintre neantul finitudinii individuale şi plenitudinea infinitului întregului.

La originile sale, filozofia modernă a văzut că experienţa noastră politică are o natură paradoxală şi a încercat să aducă împreună finitudinea existenţei noastre şi nevoia permanentă de societate politică, izvorâte ambele din natura noastră. Pascal aduce împreună divertismentul şi neliniştea morţii. Nici două secole mai târziu, Tocqueville regăseşte acest caracter paradoxal atunci când descoperă neliniştea în mijlocul bunăstării, şi el nu este singurul în secolul XIX care să fie sensibil la prezenţa paradoxalului. Dar în această experienţă limita omului nu se mai dezvăluie ca neant, ci ca absenţă imanentă. Omul se deschide spre neant prin experienţa finitudinii sale esenţiale – dar cum poate el surprinde un fapt de o singularitate atât de absolută, încât implică anihilarea celui care îl observă, altfel decât ca pe un nu-ştiu-ce, un nu-ştiu-ce care însă introduce o diferenţă enormă? Cum să sesizăm acest lucru prin gândirea noastră despre situaţia ce ne este proprie, atunci când oamenii democratici – scrie Tocqueville – «îndrăgesc ideile generale pentru că ele îi scutesc de a mai studia cazurile particulare; ele conţin, pentru a mă exprima aşa, multe lucruri într-un volum mic şi dau în puţin timp un produs mare».

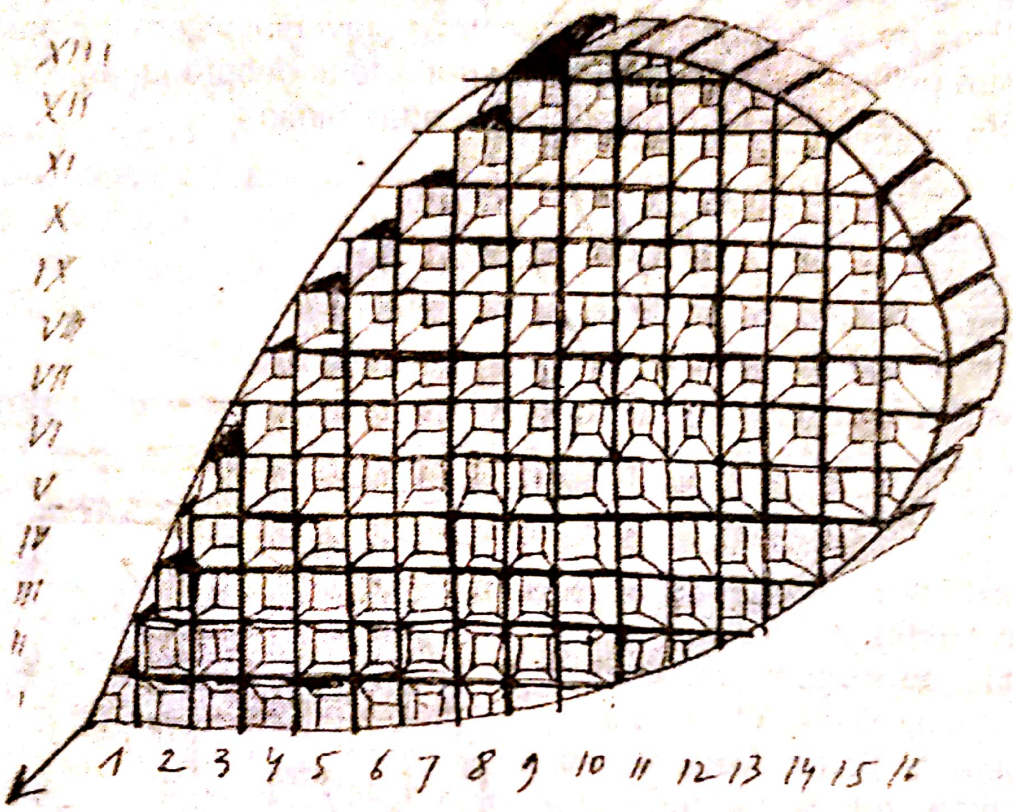
«Este indubitabil că, dacă sufletul este muritor sau nu, acest lucru trebuie să determine o diferenţă absolută în morală», scrie Pascal. Filozofia politică modernă nu se situează însă în orizontul acestei dileme – ea a ales să ignore chestiunea destinului. Astfel, ea s-a desprins de ceea ce era odată o parte esenţială a meditaţiei morale, şi nici astăzi ea nu a reuşit să arunce o punte peste adâncul care s-a format între lumea politică şi acea morală. Sau dacă a făcut-o, atunci a reuşit acest lucru şi cu preţul reducerii moralei

Scanned with OKEN Scanner

la o etică a atitudinilor noastre faţă de semenii noştri concreţi, o etică ce îşi asumă adesea forma necesară şi expeditivă a relativismului istoricist. Ipotezele sale nu mai sunt acelea ale experienţei trăite, ci acelea ale existenţei experimentale. Rămâne un fapt că sfera exactă a cunoaşterii politice moderne nu îşi propune să intersecteze universul valorilor morale. Ştiinţa noastră politică este pe cale de a spune totul despre lumea omului, însă despre sufletul său ea nu mai poate spune nimic.



Scanned with OKEN Scanner



NEAGU.P. 1969. paris 10 novembre

STRUCTURE WITH ~ 150 BOXES
CELLS NEAGU.P. 1969. „THE SPOOL" !

DES RECETTES MATHÉMATIQUES

Les gâteaux et les plats confectionnés aujourd'hui dans des salles nickelées où tout est automatisé, gardaient-ils la même texture, la même saveur, qu'à l'époque où ... maniait la cuiller en bois ??

Travaillez, tâtonner, goûter, redéfinir les proportions exactes, codifier une fois pour toutes les recettes de chacun des quelques plats cuisinés.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

POEZIE BELGIANĂ

Scanned with OKEN Scanner

RENÉ VERBEECK

MARELE, TĂCUTUL ÎNDEMN

O, Flandră și cei tăcuți lucrează pentru tine,
locuitorii între cupele florilor și vuetul norilor,
te înalță mereu din imaginea trecutului,
îți procreiază fii robuști, gingași,
din curajul fiecărei zile desăvîrșind
lanțul de sînge și spirit,
lîngă umbra credincioasei femei,
În felurimea inimei tale,
cîntă inimile lor proprii,
moștenirea părintească îmbogățită;
capabil să înfrîngă formele, în locul lor
altele, noi, alcătuind, ei se lasă pradă visului,
singurului vis în numele căruia poți trăi, Flandră.

În romîneşte de CEZAR BALTAG

Scanned with OKEN Scanner

PIERRE-LOUIS FLOUQUET

PSALMUL ARIPILOR

Lui *ADRIEN JANS*

Ca vulturul încătuşat mă zbat în cuşca mea de carne şi strig !

O, copilul Icar visînd, ameţit de adîncul azurului tînăr,
Poet beteag, tu desfaci gigantice aripi în larguri dar nu te urneşti,
Mai stins decît o liră vibrînd în aerul albastru,
Sufletul tău îşi murmură setea de Lumină — atît de-ndepărtată —
Dar inima ta nu ştie, să plîngă, să se roage?
Spre ea, spre Frumuseţea fierbinte, să-alergi ca înspre mare, cu braţele deschise!

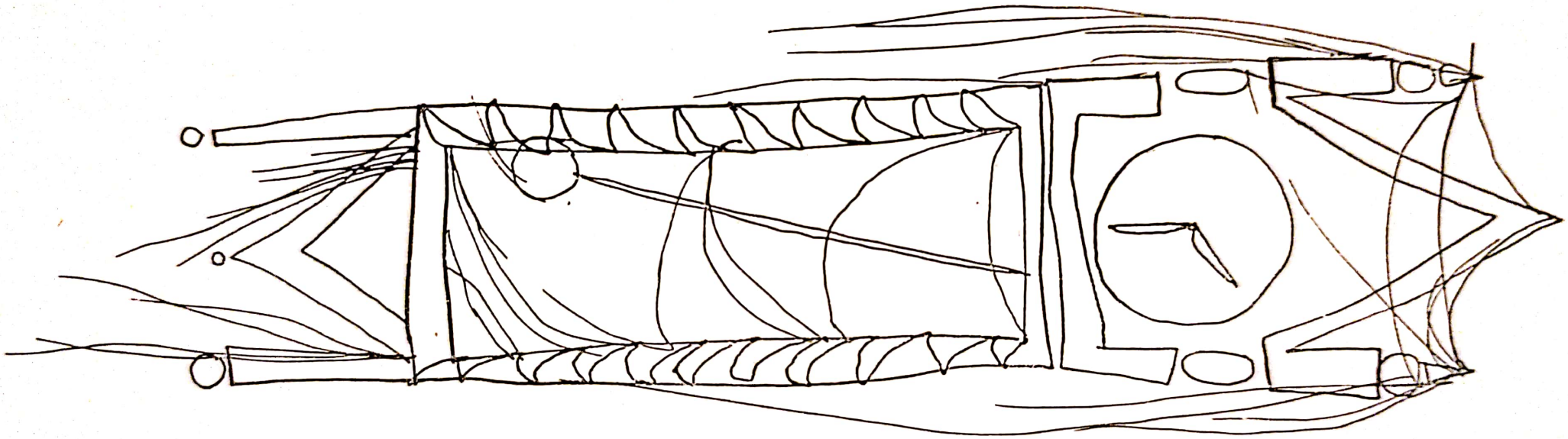
Nu! dorinţa ta, dincolo de Frumuseţe, de gingaşa şi înfricoşătoarea Frumuseţe, — e Lumina,
Nemaipomenita Lumină, mai strălucitoare decît o mie de ceruri.
Răbdare, suflet îmbătat, te vei uni cu spaţiile muzicale.
Lanţurile noastre sfărîmate vor suna pe pămîntul tare.

Doamne ! Întăreşte-această inimă de zburătoare.

(Psalmi de dragoste şi moarte)

În romîneşte de TAŞCU GHEORGHIU

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner

MAURICE CARÊME

DUREREA

Vîndură cîinele, averea...
Tot. Vaca, lanțul, scrinul sfînt,
Dar nu vîndură ei durerea
Țăranilor zgorniți în vînt.

Doar ea rămase-acolo, ghem,
În pragul casei negre, goale,
Și coțofenele se tem
Zburînd peste un grajd de jale.

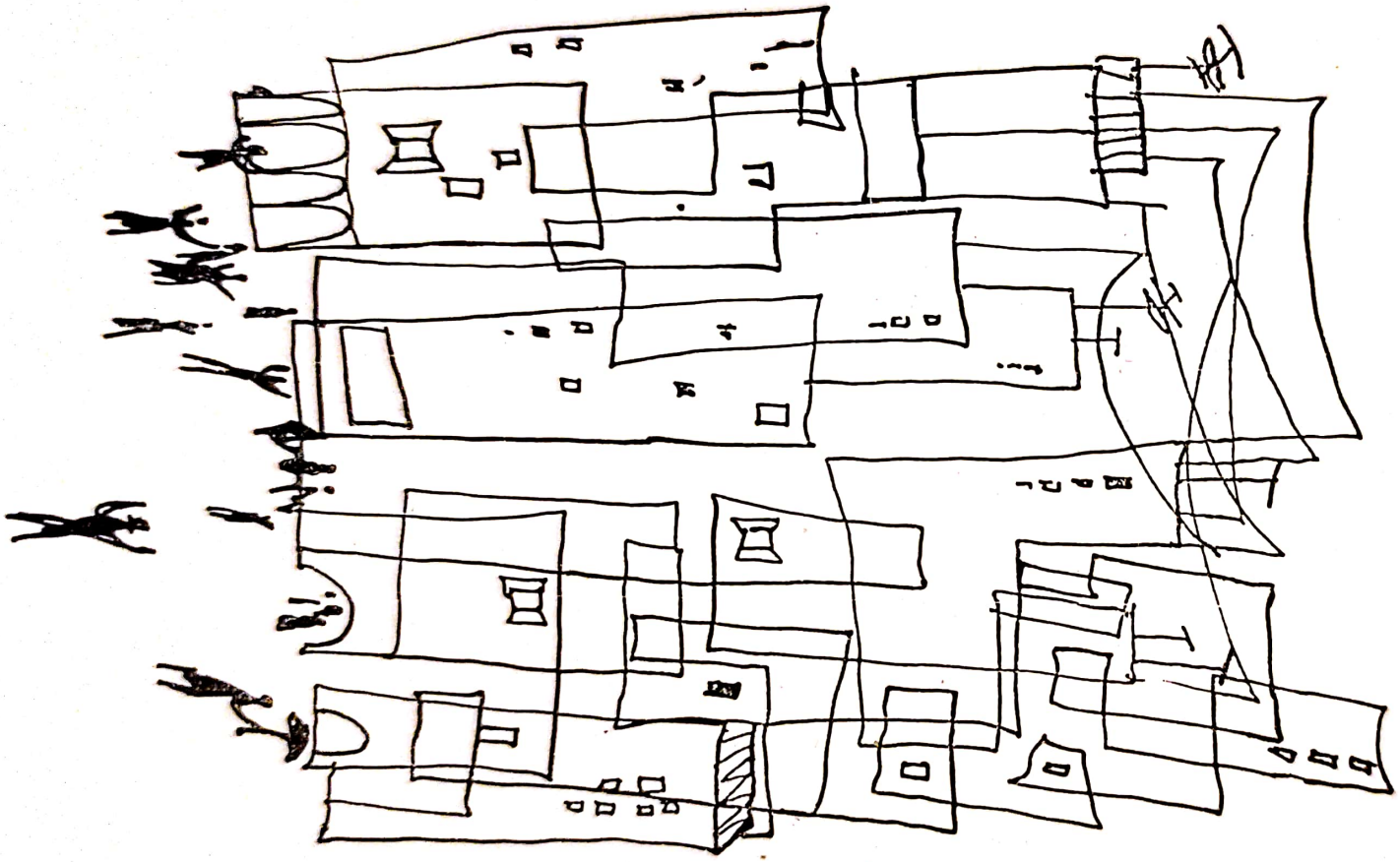
Apoi aflînd de-a ei putere, —
Făcînd cu dînsa cunoștință —
Dintr-o oglindă de mistere,
Ce cunoscuse-a lor ființă,

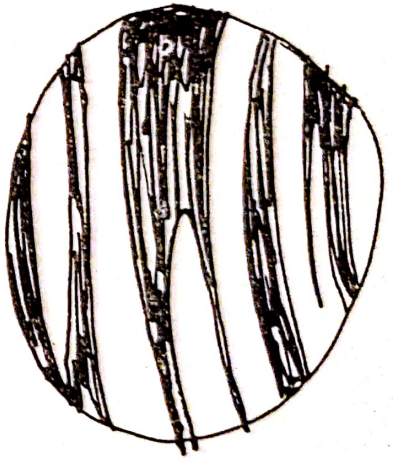
Ea scoase: mobile bătrîne,
Pendula, în răstimpuri focul,
Și-o masă-albastră, unde-n jocul
Reflexelor — mai rîde-o pîne.

De-atunci, o vezi, — așa-ntr-o doară —
Cînd luna tristă cade-n prag
Cum vrea să strîngă-n nod sărac
Perdelele de-odinioară.

În romîneşte de ION BĂNUȚĂ

Scanned with OKEN Scanner





Scanned with OKEN Scanner

GEORGES LINZE

POEMUL VIITORULUI ŞI RÎSULUI

Numai să te obișnuiești,
și vezi pornind
către locurile lor hărăzite
orașele și statuile viitorului.

Arborii le înconjoară.
Ce frumos!

În jocul acesta bine condus,
cîștigi la orice mișcare.
În adevăr,
nimic nu oprește
traiectoriile precise,
nici grădina noastră,
nici casa,
nici privirile,
nici colțișorul nostru,
nici economiile noastre
de bibelouri, de amintiri,
de mîini prietene, de surîsuri.

Aceste escadre
de noi orașe,
de arbori și de statui,
aceste armate de motoare perfecte,
liberează adormiții
din neliniștea vechilor vise.

Orașe,
arbori, statui,
vieți, mecanică nouă,
atît de frumoasă ca ochii!
La apropierea voastră
rîd fericiți copiii,

Rîsul lor,
rîsul
e zgomotul cel mai extraordinar
ce-a răsunat vreodată
în univers.

În romîneşte de VERONICA PORUMBACU

Scanned with OKEN Scanner

RENÉ VERBEECK

MARELE, TĂCUTUL ÎNDEMN

O, Flandră și cei tăcuți lucrează pentru tine,
locuitorii între cupele florilor și vuetul norilor,
te înalță mereu din imaginea trecutului,
îți procreiază fii robuști, gingași,
din curajul fiecărei zile desăvîrșind
lanțul de sînge și spirit,
lîngă umbra credincioasei femei,
În felurimea inimei tale,
cîntă inimile lor proprii,
moștenirea părintească îmbogățită;
capabil să înfrîngă formele, în locul lor
altele, noi, alcătuind, ei se lasă pradă visului,
singurului vis în numele căruia poți trăi, Flandră.

În romîneşte de CEZAR BALTAG

Scanned with OKEN Scanner

PIERRE-LOUIS FLOUQUET

PSALMUL ARIPILOR

Lui *ADRIEN JANS*

Ca vulturul încătuşat mă zbat în cuşca mea de carne şi strig !

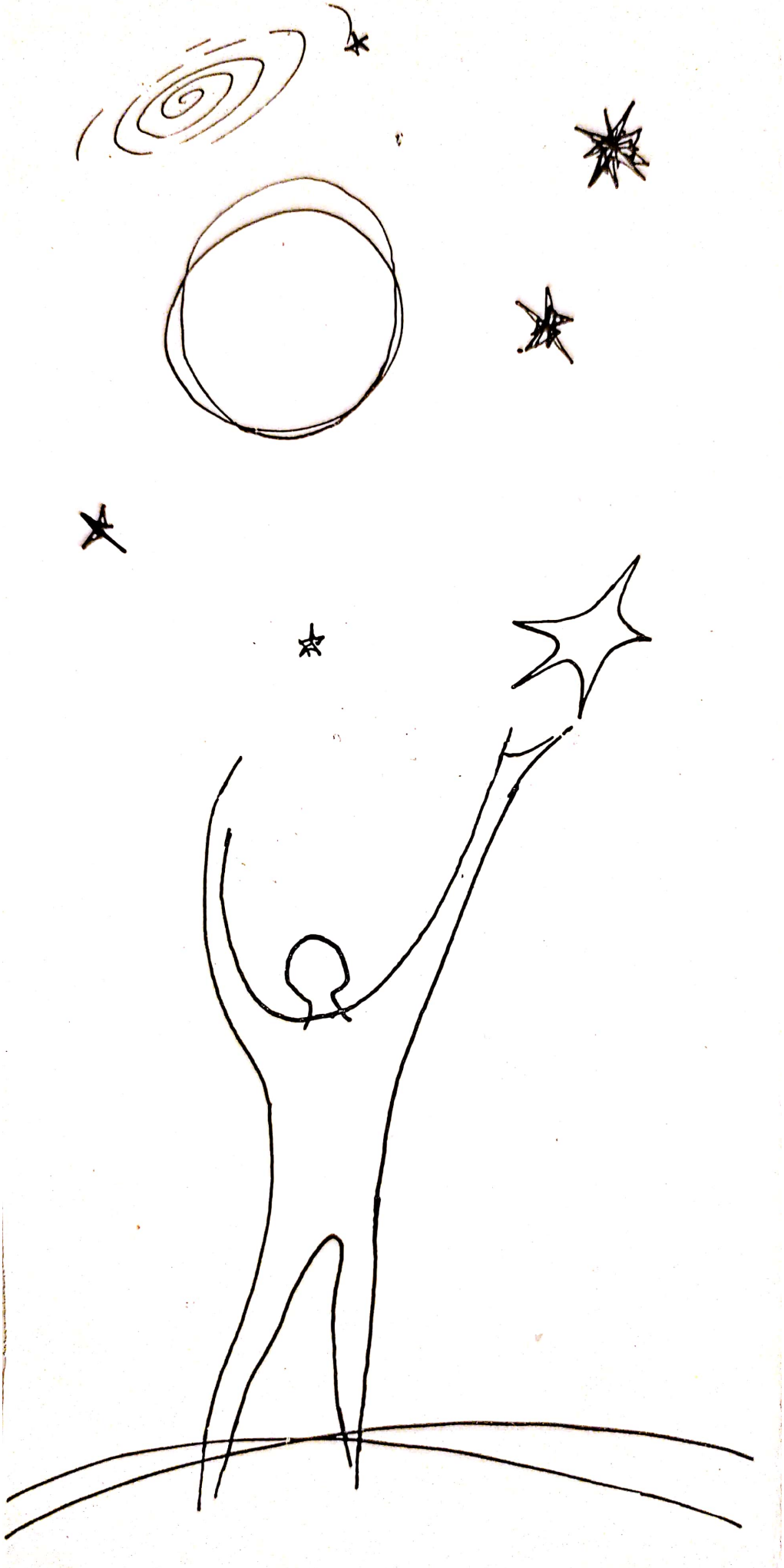
O, copilul Icar visînd, ameţit de adîncul azurului tînăr,
Poet beteag, tu desfaci gigantice aripi în larguri dar nu te urneşti,
Mai stins decît o liră vibrînd în aerul albastru,
Sufletul tău îşi murmură setea de Lumină — atît de-ndepărtată —
Dar inima ta nu ştie, să plîngă, să se roage?
Spre ea, spre Frumuseţea fierbinte, să-alergi ca înspre mare, cu braţele deschise!
Nu! dorinţa ta, dincolo de Frumuseţe, de gingaşa şi înfricoşătoarea Frumuseţe, — e Lumina,
Nemaipomenita Lumină, mai strălucitoare decît o mie de ceruri.
Răbdare, suflet îmbătat, te vei uni cu spaţiile muzicale.
Lanţurile noastre sfărîmate vor suna pe pămîntul tare.

Doamne ! Întăreşte-această inimă de zburătoare.

(Psalmi de dragoste şi moarte)

În romîneşte de TAŞCU GHEORGHIU

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner

FRANCIS ANDRÉ

DE CE?

Tu, om al Secolului 20,
om al gîndirii, tehnicii şi ştiinţei
a cărui cunoştinţă pătrunde-atîta de-adînc
în aspra scoarţă-a lumii
şi-al cărui spirit străluceşte-atît de-nalt
în largul nopţilor înstelate,

Oameni ai timpului nostru
ce aţi făcut cu inimile voastre?

Ce am făcut cu inima noastră de străbun omenes
din inima care bătea atît de cald sub cerurile toa
acolo-n jurul focurilor, în junglele-nghețate
în pacea cîmpurilor şi-n văpaia vetrei?
O, ce-am făcut cu inimile noastre, fraţii mei,
din inima aceasta care zi de zi se stinge
în dura noastră carapace omenească.
Precum, pierdut, un soare-n adîncul de milenii?

Sînt mii de ani-lumină
între ce sîntem noi şi între stele,
milioane sînt de vîrste omeneşti
între ce sîntem noi şi mările obîrşiei,
şi totuşi peste timpuri şi spaţii înghețate
noi am trecut şi le-am lăsat în urmă
ca să ne întîlnim, să ne cunoaştem,
noi, mări şi oameni, secole şi stele.

Şi am făcut în Cosmos pasul uriaş. . .

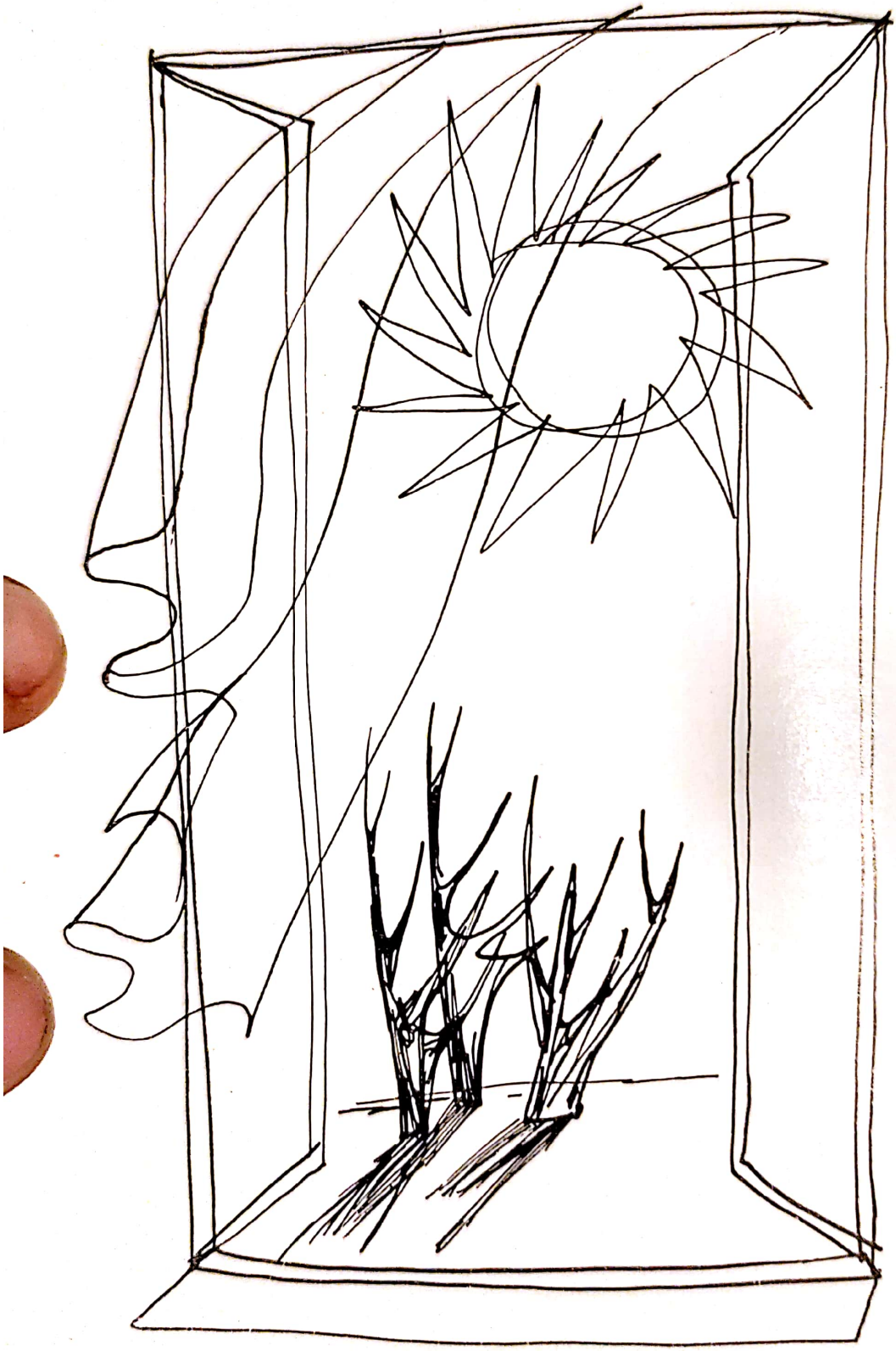
Un singur pas e între-tine-şi-mine
un zilnic pas atît de dulce şi de-uşor
un pas după care se deschid mîinile întinse,
mîinile noastre calde şi frăţeşti.

Între-tine-şi-mine fratele meu uman
între voi toţi oameni ai vremii noastre
Oameni din Răsărit şi din Apus
e de făcut un singur pas. . .

Şi totuşi, acest pas, umilul pas,
măreţul pas, frăţescul pas
ce-ar face lumina să cînte
în inimile toate şi-n ochii toţi ai lumii,
pasul acesta nu-l făcurăm încă. . .

De ce?

În romîneşte de MARCEL BRESLAŞU



Scanned with OKEN Scanner

CHARLES MOISSE

VÎNTUL CARE VINE

Eu intru-n dulcea noapte cu floarea ce-ațipește,
în casa-n care lampa de veghe mai clipește,
intru-n privirea-ți unde iubirea mă așteaptă
și intru-n anotimpuri pe cea mai naltă treaptă.

Intrați, voi luptătorii, aici vă este rostul,
intrați sînt aspre vremuri, viața-i pentru noi.
Prin larga mea fereastră pătrunde cîntul vostru,
intrați în bătălie, alături sînt — cu voi.

În romîneşte de MARCEL BRESLAŞU

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

PAUL DE VREE

ŢARA DE BAŞTINĂ

Blondă culoare-a dansului de-albine
și-a grîului ce-apune, secerat,
țară de șes, de ape în dulbine,
străvechiul nume Flandra e sunat
în trandafirii revărsați pe cline.

Chemările copiilor, sonore,
strigări de pescărușI pe-albastrul crud
înclină clopotul acelor ore,
care-a sunat, cînd Flandra s-a născut.

Poporul tău și-n doliu-i neclintit,
poeții tăi aprind mereu făclie
și vechii tăi eroi îi reînvie.
O, ave, țară-a Flandrei, mal vrăjit,
cîmpii de pace și cununi mai noi,
pentru copiii tăi, pentru eroi!

În romîneşte de NICHITA STĂNESCU

Scanned with OKEN Scanner

GEORGES LINZE

POEMUL VIITORULUI ŞI RÎSULUI

Numai să te obișnuiești,
și vezi pornind
către locurile lor hărăzite
orașele și statuile viitorului.

Arborii le înconjoară.
Ce frumos!

În jocul acesta bine condus,
cîștigi la orice mișcare.
În adevăr,
nimic nu oprește
traiectoriile precise,
nici grădina noastră,
nici casa,
nici privirile,
nici colțișorul nostru,
nici economiile noastre
de bibelouri, de amintiri,
de mîini prietene, de surîsuri.

Aceste escadre
de noi orașe,
de arbori și de statui,
aceste armate de motoare perfecte,
liberează adormiții
din neliniștea vechilor vise.

Orașe,
arbori, statui,
vieți, mecanică nouă,
atît de frumoasă ca ochii!
La apropierea voastră
rîd fericiți copiii,

Rîsul lor,
rîsul
e zgomotul cel mai extraordinar
ce-a răsunat vreodată
în univers.

În romîneşte de VERONICA PORUMBACU

Scanned with OKEN Scanner

ALEXANDRU DUŢU

Excluderea și exterminarea

Una dintre caracteristicile regimurilor totalitare care au apărut în secolul XX a fost impunerea unei scheme simpliste raţionale societăţilor europene: atât nazismul, cât şi bolşevismul au cerut realităţii să se conformeze programului elaborat de un partid de iluminaţi. În asemenea condiţii, oamenii au fost siliţi să se adapteze la un proiect de viaţă care nu dădea răspunsuri problemelor ridicate de viaţa în societăţi industrializate, cu o vădită tendinţă spre artificialitate, spre privatizarea credinţelor şi a imaginarului. În loc să răspundă acestor probleme noi, ideologiile totalitare au fabricat un corpus de norme care şi-a propus să rezolve toate problemele reducându-le la un set de necesităţi de bază. În faţa forurilor care cereau respectarea drepturilor omului, conform declaraţiei care inspiră lumea care a demarat după Revoluţia Franceză, dictatorii au răspuns că dreptul de bază este cel care asigură fiecăruia un loc de muncă, celelalte drepturi – libertatea cuvântului, a întrunirii, a unei judecăţi legale – fiind secundare. Această răsturnare a principiilor elaborate de gândirea europeană din secolul XVII înainte nu a fost o spectaculoasă formulare de noi idei, ci a încercat să continue procesul modernizării pe o cale exclusiv materială, eliminând principiile şi normele care se refereau la unicitatea persoanei şi la dinamica vieţii în comun. Comunismul, în special, a propus colectivităţii un efort considerabil pentru a realiza o societate imobilă, o societate de beatitudine neschimbată, în care fiecare să primească cele de trebuinţă după nevoi. În sfârşit, cei trei călători (care reprezintă cele trei ordine din societăţile tradiţionale indo-europene – agricultorul, soldatul, cărturarul) din tabloul lui Breughel *Schlaraffenland* aveau să doarmă în pace. Numai că transpunerea în practică a schemei a adus cu sine o intoleranţă radicală.

Această intoleranţă nu a izvorât numai din reducţionismul ideologic: ea a fost inspirată de violenţa care a primit statut «legal» în epoca revoluţiilor.

Scanned with OKEN Scanner

Cei care au urmărit cu atenţie evoluţia conceptului de «revoluţie» au observat că acesta şi-a schimbat conţinutul în a doua jumătate a secolului XVIII. În timp ce înaintaşii folosiseră cuvântul pentru a desemna o schimbare de mari proporţii (dar care, de obicei, avea loc în cadrul unei mişcări ciclice, deci fără transformări radicale – aşa cum apare cuvântul la Copernic, unde desemnează o amplă mişcare ciclică sau la Del Chiaro care prezintă «revoluţiile» care au avut loc în Ţara Românească sub ochii lui, când un ilustru principe, Constantin Brâncoveanu, a fost depus şi executat în mod barbar), în a doua jumătate a secolului XVIII «revoluţie» înseamnă apariţia unei situaţii cu totul noi şi, mai mult, pe cale violentă. Transformarea conceptului ne spune că în preajma Revoluţiei Franceze a apărut în capul ideologilor ideea că societatea poate fi modificată, în vederea unei ameliorări, pe cale violentă.

Înainte de Revoluţia Franceză, oamenii s-au răsculat pentru a readuce lucrurile în starea lor iniţială, starea de armonie şi ordine. După Revoluţie a apărut ideea că malformaţiile sociale şi politice nu se mai rezolvă pe calea tratamentului, ci prin extirpare. Violenţa nu ar fi căpătat statut legal, dacă nu ar fi intervenit schimbări importante în viziunea despre lume a oamenilor. Investigarea lumii materiale şi urmările Reformei, care au eliminat tainele din viaţa oamenilor, au condus gândirea modernă spre concluzia că o schemă clară şi bine ordonată raţional poate asigura fericirea celor mulţi. Desprinzându-se de ideea tradiţională care pornea de la rolul activ al Providenţei, ideologii moderni au pretins că lumea nu mai cunoaşte intervenţia Divinităţii, care s-a refugiat în sferele înalte, după ce a fost creată lumea. Era necesar ca omul să cunoască ordinea divină din lume, pentru a ajunge la construcţia politică cea mai bună, pentru că e cea mai conformă ordinii din univers. Această iluzie a făcut carieră şi transformările au adus cu sine ideea de progres, care a încetăţenit convingerea că schimbările nu se fac oricum, ci conform unei linii ascendente ce va aduce omenirea la stadiul beatitudinii depline. În timp ce înaintaşii fuseseră convinşi că omenirea se prăbuşise, în urma unei catastrofe, din starea paradisiacă, ideologii au susţinut că la începuturi omenirea a fost primitivă şi că trecerea timpului aduce automat cu sine un spor de inteligenţă. Ideea de progres s-a instalat în minţile oamenilor şi datorită faptului că aducea cu sine consolarea necesară pentru insuccesele umanităţii pornite spre *Schlaraffenland*.

Comunismul a dus la perfecţiune multe idei elaborate de ideologi în secolul XVIII: avertismentul conservatorilor, care au atras atenţia asupra conceptelor explozive din gândirea ideologilor, a rămas fără prea mare ecou. Sub regimul comunist, conservatorismul a fost taxat drept expresia deplină a reacţionarismului şi a fost înlăturat din discuţie: cel care invoca un argument consevator sau «tradiţia» devenea pe loc «legionar». Or, conserva-

Scanned with OKEN Scanner

torii luaseră atitudine împotriva sistemului care pretindea că aduce fericirea generală întemeindu-se pe o serie de premise false: pentru că, în bună logică, nu poţi susţine că omenirea este angajată pe un drum ascendent bazându-te numai pe progresul tehnic şi eliminând sau trecând, sub cinstită tăcere, toate noile probleme pe care le ridică însuşi acest progres tehnic. Până azi, societăţile ieşite din «lagărul socialist» cunosc dificultăţi enorme în restabilirea echilibrului ecologic: cine a trecut cu trenul prin Copşa Mică are o imagine a încrederii nestrămutate în progres.

Se mai adaugă faptul, pe care îl observăm clar astăzi, că ideologii au respins preocupările metafizice, scufundându-se în imediat şi în prezent. Fenomenul nu ar fi îngrijorător, dacă nu ar provoca imposibilitatea de a rezolva problemele curente. Tragediile recente pun în lumină incapacitatea gândirii contemporane de a soluţiona problemele pe care şi-a luat obligaţia să le dezlege, cum sunt foametea endemică sau conflictele care au ameninţat Europa cu o nouă catastrofă. Dar comunitatea internaţională preferă să trimită conserve acolo unde ar trebui instalate puncte de supraveghere militară.

Consecinţele nefaste ale progresului conceptelor materialiste nu ar fi fost posibile dacă nu ar fi avut loc, în societăţile europene, mai ales occidentale, o schimbare dramatică a raporturilor dintre viaţa privată şi viaţa publică. În momentul în care Reforma a eliminat tainele din viaţa comunităţii, ea a îndemnat aderenţii să se raporteze mai puţin la Divinitate şi mai mult la colectivitate. Accentul a început să cadă pe morală şi perfecţiunea a fost căutată pe acest plan. Eliminarea tainelor a detaşat omul interior de Divinitate şi l-a orientat spre social: omul a început să se definească prin raportare la ceilalţi şi nu la Dumnezeu, care, spuneau ei, lăsase lumea să-şi vadă singură de drum. În *Instrucţiunile* lui Calvin apare un nou raport între omul interior şi cel exterior, prin legarea ambilor de realitatea socială: de vreme ce judecăţile lui Dumnezeu rămân străine omului, datoria lui este să se angajeze în eficacitatea socială care înseamnă, bineînţeles, ajutorarea aproapelui, dar nu mai înseamnă aspiraţia spre îndumnezeire. Lumea raţională încurajată de această evoluţie din domeniul confesional a denunţat drept suspectă orice încercare de a trăi intens legătura cu Divinitatea. Biserica reformată a restrâns sfera libertăţii umane în momentul în care a interzis oamenilor să se consacre integral lui Dumnezeu: secularizarea masivă a mănăstirilor în Anglia lui Henric al VIII-lea şi în Germania protestantă a distrus nu numai puternice centre de viaţă spirituală, dar a lovit şi în persoana umană, de vreme ce i-a interzis o opţiune. Se poate afirma că socializarea şi politizarea modernă au adus cu sine o restrângere puternică a sferei private, care a fost făcută dependentă de sfera publică. Omul a fost antrenat în social şi a pierdut capacitatea de a se perfecţiona prin spiritualizare.

Scanned with OKEN Scanner

Reducţionismul raţionalist, conceptul de progres continuu ce duce la beatitudine, atragerea sferelor privată şi publică în social şi politic au justificat apariţia doctrinelor totalitare care au promis oamenilor împlinirea unor deziderate permanente, precum asigurarea ordinii, a pâinii cotidiene, a unei vieţi ritmate de muncă şi realizări concrete. Atât în Germania nazistă, cât şi în Uniunea Sovietică, programul nazist şi cel comunist au întrunit frecvent adeziunea maselor. Deoarece aceste regimuri nu ar fi devenit posibile dacă în istoria omenirii nu ar fi apărut masele pe scena politică. În momentul în care deţinătorul puterii nu înfăţişează voinţa divină, nu este pilotat de o sumă clară de principii acceptate de comunitate, nu mai există altă soluţie decât consensul care se face prin exprimarea dorinţelor tuturor. Secularizarea societăţilor europene a favorizat ascensiunea maselor pe scena politică.

Sub presiunea cantităţii şi a ideii că schimbarea aduce cu sine progresul, societăţile europene au acceptat mesaje care erau vădit întemeiate pe o schemă redusă de idei. Reducţionismul s-a însoţit firesc cu intoleranţa. Toţi cei care nu s-au încadrat în formele de viaţă colectivă au fost supuşi supravegherii poliţiei secrete şi şantajului. În faza actuală, suntem cu toţii preocupaţi de cei care au mânuit bâtul şi care au colaborat cu organele represive; dar responsabilii terorii comuniste nu ar trebui lăsaţi în umbră, deoarece ei sunt aceia care, în calitate de participanţi la cercul puterii, au aprobat măsuri coercitive împotriva celor care nu erau membri de partid şi, mai mult, îşi permiteau să critice măsuri luate de organele locale. Reducţionismul şi teroarea împotriva celor care nu se încadrau în schema impusă au adus în circuit ideea că noua lume este construită pentru «ai noştri», nu pentru toată lumea. Periodic, conducerea partidului comunist român lua măsuri de eliminare a unor elemente «duşmănoase», a celor care nu se încadrau în schemă. Cei care nu intrau în vizorul direct al represiunii erau ţinuţi sub supraveghere şi, la cea mai mică abatere, discreditaţi. Toţi opozanţii regimului comunist au fost taxaţi drept «delapidatori», «trădători de ţară», «homosexuali» sau «legionari»: o categorie foarte periculoasă era aceea a «misticilor», a celor care se duceau la Biserică. Atitudinea intransigentă faţă de aceştia ne indică faptul că doctrinele totalitare au dus până la capăt procesul de simplificare a naturii umane: omul «ataşat regimului» trebuia să creadă în progresul care trebuia să vină şi să nu aibă secrete faţă de colectiv. Ca să nu ascundă nimic colectivului, cetăţeanul trebuia să facă ceea ce i se cerea şi să reducă la minim viaţa privată. O viaţă privată bogată şi bine apărată denota «tendinţe mic burgheze».

Pătrunderea în intimitatea omului, acceptarea vieţii private a indivizilor au separat clar pe ai «noştri» de «duşmani». Cu alte cuvinte, cetăţeanul din societatea comunistă a fost pus în faţa unei alegeri nete: ori face jocul puterii, ori este înlăturat de la privilegii şi rămâne, cum spunea dictatorul

Scanned with OKEN Scanner

român, «un simplu cetăţean». Intelectualii au fost supuşi unei presiuni deosebite care i-a silit să intre într-un refugiu interior. În timp ce absolvenţi ai unor forme de învăţământ inventate de regim (şcoli de poeţi, de ziarişti, de responsabili cu fericirea la «Ştefan Gheorghiu») proclamau lozincile formulate de cercul puterii, intelectualii autentici îşi făceau meseria, în limitele permise. Între cultura «oficială» şi cultura «autentică» s-a creat o falie care a trimis în exil interior pe toţi cei care nu strigau lozincile oficiale. Faţă de cei care deţinuseră funcţii în regimul «burghezo-moşieresc» şi cei care căutau alte forme de viaţă culturală au fost luate măsuri excesiv de dure în raport cu culpa. În tot lagărul socialist au apărut lagăre de exterminare care au avut menirea să suprime pe opozanţi şi pe cei suspectaţi că sunt opozanţi. Cei care au intrat în categoria posibililor opozanţi au fost şantajaţi, denigraţi, obligaţi la acţiuni care păreau că vin în sprijinul regimului. Dialogul internaţional a devenit precar şi cei care au dorit să-l întreţină, cu sacrificii, au fost supuşi la controale şi la presiuni menite să-i transforme în unelte ale regimului, la nivelul de jos al inteligenţei.

În momentul în care a şters graniţa dintre public şi privat, regimul comunist a legiferat dreptul de a ancheta intimitatea omului. Această anchetă avea loc în organizaţiile de partid (unde membrii erau datori să nu ascundă nimic colectivului), ori în faţa unei poliţii secrete care exercita acţiuni preventive (cerând de la cei suspectaţi rapoarte periodice în care, de fapt, autorul arăta cum şi-a petrecut timpul). Sfera publică s-a extins până în punctul în care această parte a existenţei umane nu a mai avut consistenţă: activitatea publică s-a redus la executarea indicaţiilor «marelui şef». Un regim special a fost fixat Bisericii care a fost infiltrată de agenţi, a fost silită la colaborare (în cazul funcţiilor ce presupuneau un contact cu Statul), a fost marginalizată, urmărindu-se eliminarea ei din viaţa socială. Biserica ortodoxă nu a venit cu un corpus de norme, în faţa regimului comunist, ceea ce a facilitat acţiunea de control a Statului asupra instituţiei implicate în social. Dar Biserica ortodoxă şi-a păstrat substanţa, deoarece s-a sprijinit, întotdeauna, pe activitatea duhovnicilor şi a mănăstirilor. Acestea au fost suspectate şi puse sub interdicţie în toate fazele regimului comunist – şi în faza stalinistă, şi în faza comunismului naţional şi în cea ceauşistă, de cult al personalităţii; dar Biserica şi-a îndeplinit menirea datorită acelei «ierarhii pneumatice» care a menţinut vie spiritualitatea ortodoxă bazată pe taine şi pe perfecţionarea persoanei.

A apărut o formă de excludere violentă care i-a pândit pe toţi membrii societăţii comuniste (pentru că toţi rămâneam «datori colectivului» care ne putea spune oricând că merită să fim pedepsiţi). Toate aceste forme pun în lumină faptul că exilul practicat de societatea căzută în mâinile comu-

Scanned with OKEN Scanner

nişti lor a avut sferă variabilă, în funcţie de protestul individual şi de replica regimului, şi că a fost în toate cazurile violent.

Încă nu am discutat cu seriozitate ce legături au existat între exilul celor plecaţi şi exilul interior, între acţiunea culturală, a diasporei române, şi cea din interiorul onest. Dar este probabil ca separările să fie numeroase, deoarece diaspora s-a aflat în faţa unor noi teme, după cum ne spune romanul despre El Greco al lui Vintilă Horia. Apoi, diaspora s-a exprimat în libertate, pe când noi cei din ţară nu am putut trece de discursul aluziv («ştiţi voi la cine mă refer eu!»).

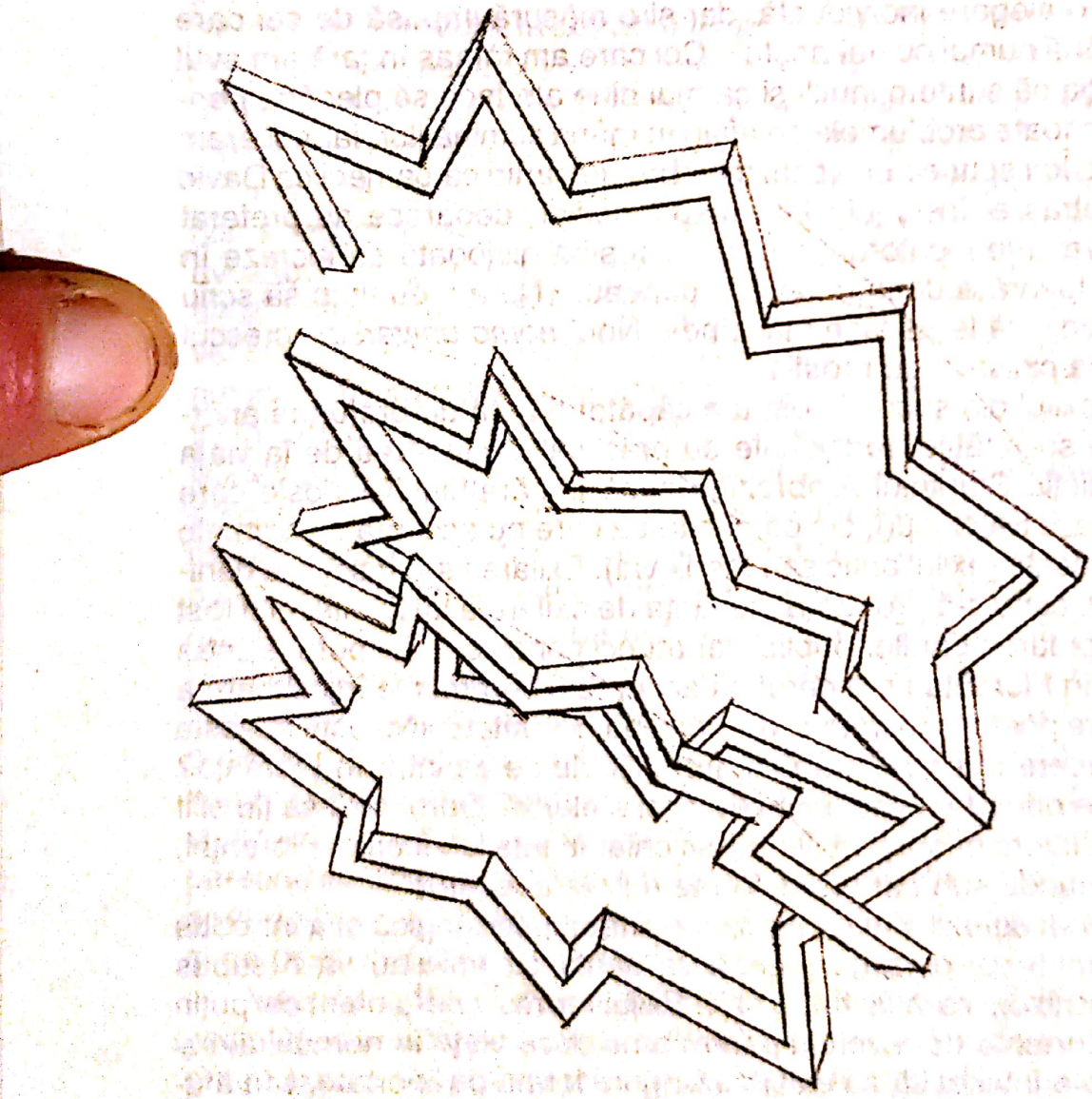
Exilul a cunoscut campania denigratoare a oficialităţii comuniste, a activiştilor lipsiţi de cultură şi plini de venin. Faptul că în ultima jumătate de veac România şi-a constituit o diasporă numeroasă denotă cu prisosinţă că exilul a fost o alegere individuală, dar şi o măsură impusă de cei care doreau să rămână numai cu «ai noştri». Cei care am rămas în ţară am avut frecvent senzaţia că suntem inutili şi că mai bine am face să plecăm: pentru că soluţiile la toate problemele se aflau în mâna iluminaţilor, iar noi eram doar executanţi. Îmi spunea un vechi membru de partid că oameni ca David Prodan s-au retras ei înşişi din faţa răspunderilor, deoarece au preferat munca în arhive: interlocutorul meu nu ar fi ştiut niciodată să lucreze în arhive. Alteori, tovarăşii de la raion ne spuneau: «Nu am eu timp să scriu romane sau studii, că le-aş face mai bine». Noul *uomo universale* crescut de partid îmbina cinismul cu prostia.

De aceea, exilul din secolul nostru a căpătat o notă de profundă anormalitate. Toate societăţile tradiţionale au practicat excluderea de la viaţa Bisericii (interdicţia Sfântului Ambrozie opusă împăratului Teodosie care reprimase sălbatic Salonicul), din comunitatea care nu accepta ca normele ei să fie transgresate (exilul antic sau medieval). Exilarea s-a însoţit cu denigrarea: în 1302, când s-a pronunţat sentinţa de exilare a lui Dante, el a fost acuzat de delapidarea banilor publici, iar atunci când i s-a dat permisiunea să se întoarcă în Florenţa i s-a cerut să accepte o ceremonie înjositoare a închinării, la care poetul a răspuns cu splendidă demnitate «Nu este aceasta calea de întoarcere în patrie», adăugând: «Şi de ce aş intra în Florenţa? N-am să văd de oriunde chipul soarelui şi al stelelor? Oare, fără să fiu silit mai întâi să mă întorc în oraş umilit, înjosit chiar în faţa locuitorilor Florenţei, nu voi putea oriunde sub cer gândi foarte dulcile adevăruri?»

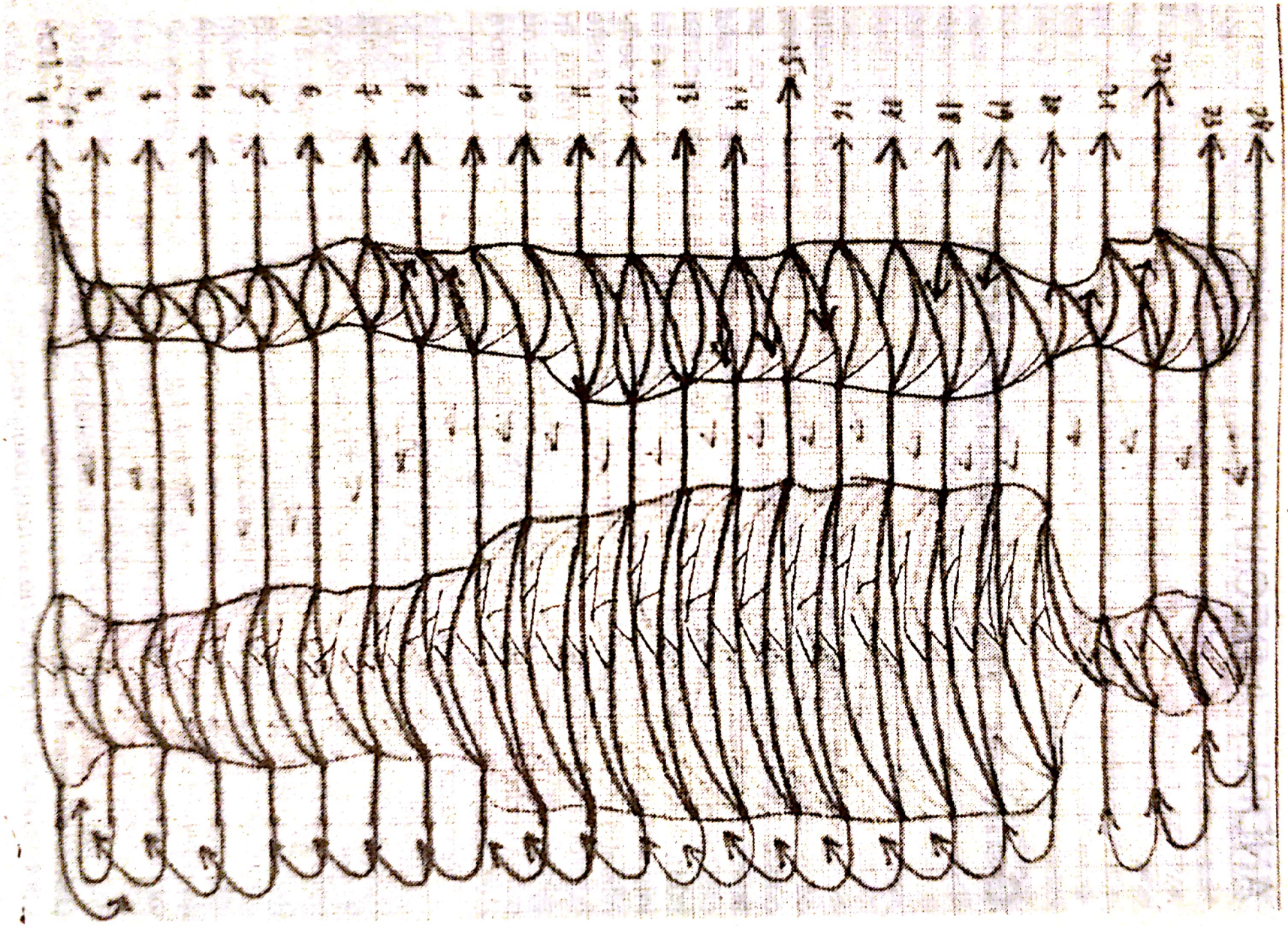
Forma recentă de exil a eliminat dimensiunea pedagogică şi a introdus ideea de exterminare: cine nu pleacă va cânta ca noi sau va fi supus umilinţelor şi închisorii care distruge fizic. Exilul represiv ne-a oferit cel puţin două teme importante de rezolvat pentru a ne duce viaţa în normalitate şi cinste: exilul ne-a învăţat că nu există o singură formă de libertate, cea afirmată în faţa societăţii şi a puterii politice, cât mai ales o libertate interioară

Scanned with OKEN Scanner

din care decurge libertatea politică şi socială. Dar am ştiut noi să le armonizăm şi să dăm glas libertăţii interioare atunci când cea exterioară a fost redusă la minim? În al doilea rând, exilul a spus celor ajunşi pe alte meleaguri că nu întorci spatele unei forme de civilizaţie, ci unui regim, unui *gang* care a pus mâna pe putere. Dar am ştiut noi să apărăm acele valori, mai înainte de a deveni judecători ai celor rămaşi acasă? Timpul va contribui la rezolvarea acestor probleme puse sub privirile noastre de barbaria contemporană, ce a dorit să ridice cetatea perfectă, suprimând pe cei care ofereau alte sugestii oamenilor-masă care, în acest secol, au ajuns să pună mâna pe putere.



Scanned with OKEN Scanner



ANDREEA DECIU

Gulliver în postmodernitate

Tradiţional, *Călătoriile lui Gulliver*, romanul lui Jonathan Swift, este citit ca o satiră a societăţii engleze de secol XVIII. Eroul, Lemuel Gulliver, călătoreşte în ţări ciudate, întâlneşte tot soiul de oameni stranii, dar se adaptează relativ uşor la cutume şi practici neobişnuite, astfel încât în finalul călătoriei realizează că lumea din care plecase nu este neapărat cea mai bună dintre lumile posibile. Călătoria înseamnă pentru Gulliver o iniţiere în intimitatea Celuilalt, o aflare a Celeilalte realităţi, menite să sporească semnificaţia propriului său univers interior. Întors din periplul său, călătorul este cu siguranţă superior celui plecat cu câtva timp în urmă: *străinătatea*, în sensul cel mai denotativ cu putinţă, i-a deschis ochii asupra a ceea ce nu putea vedea înainte din propriul său Sine, asupra răului şi a binelui, asupra civilizaţiei europene, dar şi a decăderii şi imposturii Bătrânului Continent.

Astfel călătoresc toţi eroii romanului de secol XVIII, într-un chip cumva triumfalist, ca şi Gulliver: incursiunea în lumea Celuilalt are întodeauna un deznodământ fericit, străinătatea e înţeleasă, asimilată, într-un fel cucerită de către personajul-călător, coborâtor din cavalerii cruciaţi sosiţi să civilizeze noile pământuri. Mulţi dintre aceşti eroi ai veacului Iluminismului pleacă în depărtări dintr-un surplus de energie şi vitalitate, caută exoticul pentru a se vindeca de osteneala şederii şi de monotonia cunoscutului. Tocmai de aceea întâlnirea cu Străinul, cu Celălalt, nu e niciodată altceva decât o variantă de poveste de dragoste, o formă de îndrăgostire, de aventură amoroasă cu final previzibil: re-descoperirea, prin Celălalt, a Sinelui.

«Gulliver-ul» de după al doilea război mondial, însă, este un altfel de călător; nu mai este un cuceritor, ci un strămutat; nu un subtil consumator şi cultivator de *diferenţă*, ci un naufragiat simbolic, o victimă a unui accident în istorie, fie acesta deportare, exod, exil.

Scanned with OKEN Scanner

Într-o recentă producţie americană de televiziune am văzut un astfel de nou, dezrădăcinat Gulliver, interpretat de actorul Ted Dansen: un rătăcitor epuizat, aflat la limita sanităţii mentale, din pricina vertijului de necunoscut în care a fost prins captiv pentru atâta vreme. Nu Europeanul triumfător, care vede, studiază şi înţelege, ci o biată victimă, un Sine pulverizat, care şi-a pierdut de fapt consistenţa interioară, nimicit de privirile străine, de limbajul incomprehensibil al Celuilalt. Dacă primul Gulliver, cel original, savura ocazia de a descoperi şi analiza străinătatea, de pe poziţia subiectului dominator, personajul jucat de Dansen şi-a pierdut statutul de subiect, devenind obiectul de contemplare al curiozităţii Celuilalt. Raportul este clar răsturnat, iar noul Gulliver, nici măcar odată întors între ai săi, nu îşi recapătă statutul de subiect: fantasticele sale povestiri nu sunt crezute de nimeni, e suspectat de nebunie, legat, imobilizat pe târgi de spital, închis în aziluri, încarcerat, într-un cuvânt, manipulat în chip fizic de către ai lui (deveniţi acum şi ei Ceilalţi), supus forţei şi voinţei lor. Noul Gulliver, aşa cum reiese din această ecranizare, şi-a pierdut Sinele.

Viziunea lui Dansen nu este un episod izolat în istoria receptării personajului Gulliver; ea denotă o anumită modificare de concepţie filozofică asupra întâlnirii dintre fiinţe sosite din lumi diferite, o modificare influenţată, fără îndoială, de valul de strămutări ale acestui secol, precum şi de apariţia unei teorii filozofice a alterităţii, în operele unor Levinas, Finkielkraut, sau Todorov. Călătoria, excursul scurt, limitat şi organizat cumva de pe poziţii de putere, în lumea Celuilalt, a rămas însă, parţial, şi astăzi, o metaforă a dominării de către Sine. Turistul vede o realitate străină îmblânzită, docilă, intrată în casetele de sticlă ale unui muzeu, idealizată în ilustrate, narativizată în ghiduri de călătorie, şi explicitată verbal în manuale de conversaţie special concepute pentru călători. Exilul, însă, e sumbru şi imprevizibil: departe de a se supune exilatului, îl absoarbe, îl asaltează, îi fură cuvintele sau i le ignoră, îi dejoacă încercările de înţelegere raţională, impunându-i confruntarea cu spaţii străine, a căror logică nu e deloc evidentă. Vechiul Gulliver este strămoşul călătorului de astăzi, în vreme ce noul Gulliver este exilatul.

Distincţia pare simplă şi convenabilă. Dar este ea oare adevărată, sau plauzibilă cel puţin, pentru un astăzi foarte aproape de noi spiritual, nu neapărat în ordinea praxisului cotidian imediat? Cu alte cuvinte, cum arată nu un Gulliver nou, termen vag totuşi, lipsit de o referinţă unic determinată, ci un Gulliver postmodern, adică acea făptură imaginară pe care am putea-o reconstitui ca loc comun al unor concepţii teoretice întâlnite în operele unor postmoderni?

Îl voi lua drept exemplu pe Jean Baudrillard şi călătoria sa în America, consemnată la întoarcere într-un volum publicat în 1986. Baudrillard descinde dintr-o onorabilă tradiţie de gânditori francezi care au călătorit în Ame-

Scanned with OKEN Scanner

rica – Alexis von Tocqueville, Albert Camus, Jean Paul Sartre, Paul Virilio. Interesant, ceea ce toţi aceşti distinşi intelectuali au în comun este tocmai dezamăgirea produsă de Noul Continent: toţi au sosit în America având aşteptări ce le-au fost înşelate. Tocqueville, spre exemplu, venise în America pentru a întreprinde un studiu al sistemelor penitenciare, dar spera de asemenea să descopere sălbăticia Noului Continent, în deşert şi în lumea pieilor roşii. Spre dezamăgirea sa, Tocqueville nu a aflat decât o sălbăticie «domesticită», deşerturi amenajate şi tranformate în aşezări umane, şi rezervaţii de indieni care trăiau după aceleaşi reguli ca şi albii (în Buffalo, Tocqueville s-a întâlnit cu un grup de indieni veniţi să îşi ridice plata pentru terenuri vândute guvernului Statelor Unite).

Dezamăgirea lui Tocqueville este, în bună măsură, tipică pentru călătorul plecat în străinătate, forţat să îşi ajusteze permanent aşteptările sistematic dejucate. Baudrillard însă caută în America tocmai această dejucare sistematică a unor reprezentări abstracte, a unor proiecţii personale. El îşi provoacă şi cultivă dezamăgirea, ca sursă de supremă şi perversă satisfacţie. Ceea ce nu i-a plăcut lui Tocqueville îl fascinează pe Baudrillard: imprevizibilul Americii, haosul ei, inconsecvenţa, kitsch-ul, absenţa istoriei, a sofisticării intelectuale, cultul materialismului, isteria, tot ce Europei îi lipseşte. Pentru Tocqueville «deşertul» şi sălbăticia indienilor americani trebuiau să fie indici de «americanitate», de «normal» într-un fel, confirmarea că a ajuns într-adevăr într-o altă ţară. Absenţa lor îi provoacă derută, îi contrazice o agendă implicită după care urma să se desfăşoare călătoria. Dimpotrivă, Baudrillard caută a-normalul, insistă să vadă o Americă diferită, nu doar de Europa ori de Franţa, ci în primul rând de ceea ce şi-ar putea închipui un francez sau european că înseamnă America. Mulţi dintre cititorii americani ai cărţii au fost revoltaţi de felul cum le-a văzut Baudrillard continentul, şi aproape orice american poate să demonstreze că filozoful francez nu a priceput nimic din această ţară. Dar Baudrillard asta a şi urmărit: să nu înţeleagă nimic, să perceapă stranietatea Americii la modul absolut, ducând-o deci la limita de jos a comprehensibilului. Întâlnirea dintre Sine şi Străin devine în felul acesta un spaţiu al libertăţii absolute: nimeni nu domină, pentru că nimeni nu poate fi şi nu se poate face înţeles.

Această atitudine a lui Baudrillard faţă de America vine, se pare, dintr-un context teoretic mai larg. După Gary Genosko *(Baudrillard and Signs*, 1994), *America* lui Baudrillard este un exerciţiu în metoda teoretizată de fapt de un alt francez, Victor Segalen (în *Essai sur l'exotisme. Une esthetique du divers,* 1978), şi anume în *teoria exotismului*, înţeleasă ca mod radical de excludere, de separare, de construire a lumii în dihotomii fundamentale, precum Sine/Celălalt, bărbat/femeie, real/imaginar, natură/cultură. *Experienţa exotică* este aceea a unei alterităţi ireductibile şi inaccesibile. Însăşi eti-

Scanned with OKEN Scanner

mologia termenului ne duce la particula *exo*, pe care Segalen o defineşte ca fiind tot ce există în afara faptelor noastre de conştiinţă cotidiană, tot ceea ce nu reprezintă tonalitatea noastră mentală obişnuită. *Exoţii* sunt diferiţi de *pseudoexoţi*, primii fiind sofisticaţi călători fascinaţi de pământuri îndepărtate, degustători ai aromelor unor lumi ciudate, în vreme ce aceia din a doua categorie sunt consumatori ai unei «alte realităţi» pre-fabricate, artificiale, nişte cititori de literatură colonialistă naivă şi de prost gust. Baudrillard este, evident, *un exot*, care savurează deliciile diferenţei Celuilalt până la a-i anula acestuia orice semnificaţie: America reprezintă pentru el ilustrarea perfectă a unui exotism radical, a întrupării Celuilalt într-o ipostază care nu permite nici supunere (ca la Levinas), dar nici teama dominării violente (ca la Todorov ori Finkielkraut), ci pur şi simplu golirea de conţinut. Spune Baudrillard într-o altă carte a sa: «Adevărata cunoaştere este aceea a ce nu vom înţelege niciodată din Celălalt, a ceea ce există în celălalt spre a garanta diferenţa lui faţă de noi înşine, astfel încât Celălalt să nu poată fi despărţit de sine, nici alienat de privirea noastră, nici stabilizat prin identitate ori diferenţă» *(La Transparence du Mal. Essai sur les phénomènes extrèmes,* 1990).

Scopul călătorului Baudrillard este să absolutizeze diferenţa Celuilalt, nu să o înţeleagă şi astfel să o asimileze, prin contraste şi analogii cu Sine. Exotismul este cel care îl eliberează de povara înţelegerii, de efortul de familiarizare cu o cultură străină, de imperativul de a deveni fluent în limbajul comportamental şi axiologic al unei alte ţări. Roland Barthes avusese o experienţă asemănătoare, trăită intens şi voluptuos, în Japonia, unde necunoaşterea limbii i-a permis să savureze tocmai opacitatea, incomprehensibilul Celuilalt. Pentru Barthes, japoneza, limbă pe care nu o putea înţelege, era supra-încărcată de sensuri tocmai datorită absenţei unor constrângeri referenţiale, datorită golirii ei de semnificaţie. Numai că această absenţă a sensului devine ameţitor de bogată, pentru că nu îi rămâne Sinelui decât să suplinească el golul. Şi atunci, mai sunt Barthes şi Baudrillard nişte democraţi ai întâlnirii dintre Sine şi Alteritate, sau dimpotrivă, nişte autoritarişti care ignoră Alteritatea pentru a se îmbăta de Sine?

Baudrillard dispreţuieşte posibila fuziune cu Celălalt, ca fiind un «exotism trivial dezgustător» (1990), care nu poate duce decât la un dezastru absolut, atât la pierderea Sinelui, cât şi la cea a Alterităţii. Dacă scopul vechiului Gulliver era să-l înţeleagă pe străin, scopul lui Baudrillard este o programatică non-înţelegere, o respingere definită drept condiţie elementară de acceptare a Alterităţii. Înţelegerea este, pentru Baudrillard, simplu sentimentalism, o funcţiune inutilă a unei neavenite încercări de asimilare. În consecinţă, atâta vreme cât *exotul* este obsedat să cultive o non-înţelegere a Celuilalt, să îi păstreze nealterată Alteritatea, nu se mai pune nici ches-

Scanned with OKEN Scanner

tiunea «adevăratei» naturi a «Celeilalte realităţi», a străinătăţii. Fiecare capitol din *America* este o încercare sistematică de a goli de semnificaţie acest spaţiu străin: «Pretutindeni, faţadele de sticlă mată ale clădirilor seamănă cu nişte chipuri omeneşti: chipuri îngheţate. Totul arată de ca şi cum nu ar exista un interior al clădirilor, de ca şi cum nimeni nu s-ar afla îndărătul acestor chipuri. De ca şi cum nici nu există nimeni». Ochii americanilor pe care îi vede Baudrillard sunt ascunşi după ochelari fumurii, clădirile îşi feresc locuitorii de privirile celor din afară prin ferestre de oglindă, în care îţi descoperi propria imagine, dar nu o poţi vedea pe a Celuilalt. Tărâmul acesta este, pentru Baudrillard, o monadă închisă în propriile ei legi şi în propria ei imunitate, un paradis al *simulacrului*, care nu poate fi asimilat pentru că se refuză oricărei comprehensiuni ori structurări logice.

Simulacrul, ca semn denotând un anumit tip de referenţialitate, este un concept teoretizat de filozoful francez în *L'échange simbolique*, din perspectiva a trei straturi istorice distincte, care marchează evoluţia simulacrului: de la Renaştere până la revoluţia industrială, era industrială propriu-zisă şi era post-industrială. În primul strat semnele există ca forme de falsificare, simboluri corupte de mimetizare artificială a realităţii, în al doilea strat ele sunt semne iconice, iar în ultimul strat, cel al simulării, semne saussureane, care există într-un imperiu al codurilor. Influenţat de teoria fractalilor a lui Mandelbrot, Baudrillard adăugă un alt patrulea stadiu, postmodernitatea, în care semnul devine simulacrul absolut, chestiunea referinţei nemaipunându-se măcar. În vreme ce istoria Europei presupune o trecere evolutivă prin toate primele trei stadii, America, susţine Baudrillard, face un salt de la primul nivel direct la cel ultim; cu alte cuvinte, de la stadiul de societate primitivă, America trece direct la cel de paradis al simulacrului. Consecinţa acestei treceri bruşte, nemediate de un strat intermediar, este că America nu are identitate, neavând cum să se cunoască, reflexiv, pe Sine (această reflexivitate i-ar fi permis-o existenţa unei etape a semnului iconic şi a celui saussurean). Analiza de Sine şi reflecţia, însă, nu sunt decât surse de eternă nefericire, astfel încât tocmai absenţa lor face din America un Disneyland al veşnicei copilării, al unei *insouciance* puerile, dar tonice şi mereu revigorante!

Inexistenţa unei identităţi americane conştiente de sine e confirmată, crede Baudrillard, de confuzia sexuală care domină America: «Nimeni nu ştie cum stă. De asta se face atât de multă dragoste sau atât de mulţi copii: pentru că astfel se poate dovedi că trebuie să fie doi, deci că mai există, încă, o diferenţă. Dar nu pentru mult timp. Aşa-numita *muscle woman*, care doar încordându-şi muşchii vaginali reuşeşte să reproducă exact penetraţia masculină, este un bun exemplu de autoreferenţialitate şi de economie a diferenţei».

Scanned with OKEN Scanner

America văzută de Baudrillard este şi o lume a singurătăţii, în care lipsa de penetrabilitate a Celuilalt îl izolează, îl închide în autoreferenţialitatea lui. Însă nu este şi o lume a *tristei singurătăţi*; aici Sinele nu tânjeşte după Celălalt, pur şi simplu pentru că ştie că nu l-ar putea întâlni cu adevărat niciodată. Acest paradis al simulacrelor este, de fapt, o gigantică hologramă, o lume fictivă în care percepţia obiectelor e filtrată de razele de lumină ale reflectoarelor, ale imenselor neoane cu reclame publicitare, ori ale artificiilor ce explodează de sărbători. Sinele nu distinge, în acest infern de lumini (simbolizat de Las Vegas, spaţiul mirajului absolut, tărâm imaginar şi veşnic scufundat în noapte, incapabil să se «trezească» la realitate), decât un Celălalt morganic, ca făptură fabuloasă, veşnic dorită, dar mereu inaccesibiliă. Miracolul acestei fantezii care e America este unul eliberator: Sinele european bătrân şi epuizat de sensurile grave ale unei istorii îndelungate vine aici pentru a se odihni, pentru a se relaxa în lipsa de semnificaţie a Celuilalt. Americanul este, pentru Baudrillard, un *bon sauvage* care îl întâmpină cu bucurie pe european, nebănuind măcar că i-ar putea face vreun rău, dar fiind totodată conştient, spre deosebire de adevăratul sălbatic, de invulnerabilitatea sa.

Dar este acest european un călător, sau un exilat? Este el Gulliver-ul originar, cel care se întoarce triumfător din străinătate, sau un Gulliver modern, copleşit şi istovit de relativizarea universului său de percepţie prin întâlnirea cu diferenţa, cu Celălalt? Răspunsul e simplu şi tranşant: pentru Baudrillard (ca şi pentru Roland Barthes, de altfel) dihotomia aceasta nu mai există; indiferent dacă se întoarce sau nu, deci dacă e un călător ori un exilat rămas definitiv între Ceilalţi, rătăcitorul (să îi spunem aşa, în lipsa unui termen consacrat) lui Baudrillard rămâne stăpân pe Sinele său şi respectă în acelaşi timp autonomia Celuilalt. Pentru el nu există un «acasă», aşa cum de fapt nu există o «străinătate», decât în măsura în care diferenţa ei este una benefică, curativă, dar fără efecte profunde asupra Sinelui.

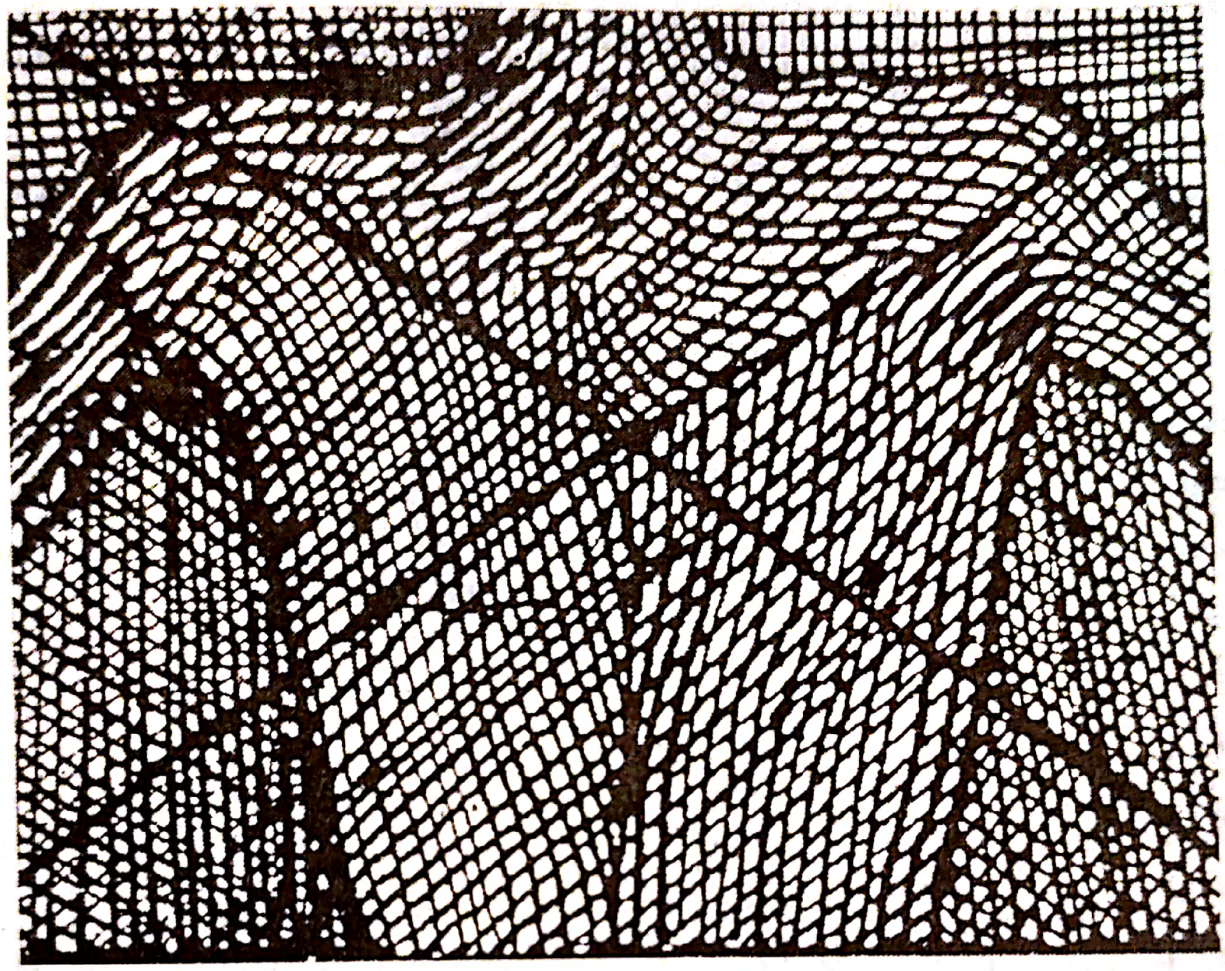
Gary Genosko descrie un obicei franţuzesc interesant: se pare că la Paris, în Rue Quincampoix, la numerele 6 şi 8, există o agenţie de voiaj mai puţin obişnuită, care se ocupă exclusiv de călătorii în deşert. Turistului nu îi rămâne decât să aleagă dacă vrea să călătorească cu o caravană prin deşerturile africane, ori cu un Jeep prin deşerturile din sud-vestul Statelor Unite, ori pe spinarea unei cămile prin deşerturile din Andes, sau, la urma urmelor, chiar cu o sanie trasă de câini prin deşertul îngheţat al Groenlandei. Agenţia pune la dispoziţia celor interesaţi mostre de pietre, de nisip chiar, fotografii, diapozitive, aşa încât călătorul să ştie ce îl aşteaptă. Fascinaţia francezilor pentru deşert este, firesc, strâns legată de istoria Franţei ca ţară colonială. Genosko susţine chiar că imaginarul francez este populat de configuraţii complexe precum *Magrebul*, ori *Algeria*, ori *Arabia*,

Scanned with OKEN Scanner

care au devenit treptat simboluri ale unui Celălalt pierdut sau reprimat. Deşertul este, după Genosko, o sinteză de spaţiu burkean şi în acelaşi timp kantian, pentru că el trezeşte, uneori, în mintea călătorului imaginea sublimului naturii, dar îi aminteşte totodată, prin lipsa sa de conţinut, prin golul pe care îl reprezintă, că adevăratul sublim nu există decât în Sine, în fiinţa umană. Pentru Baudrillard, America este un echivalent al deşertului: sublimă şi totodată golită de substanţă şi semnificaţie, ea îi confirmă Sinelui stabilitatea şi autenticitatea, inatacabile prin întâlnirea cu Celălalt.

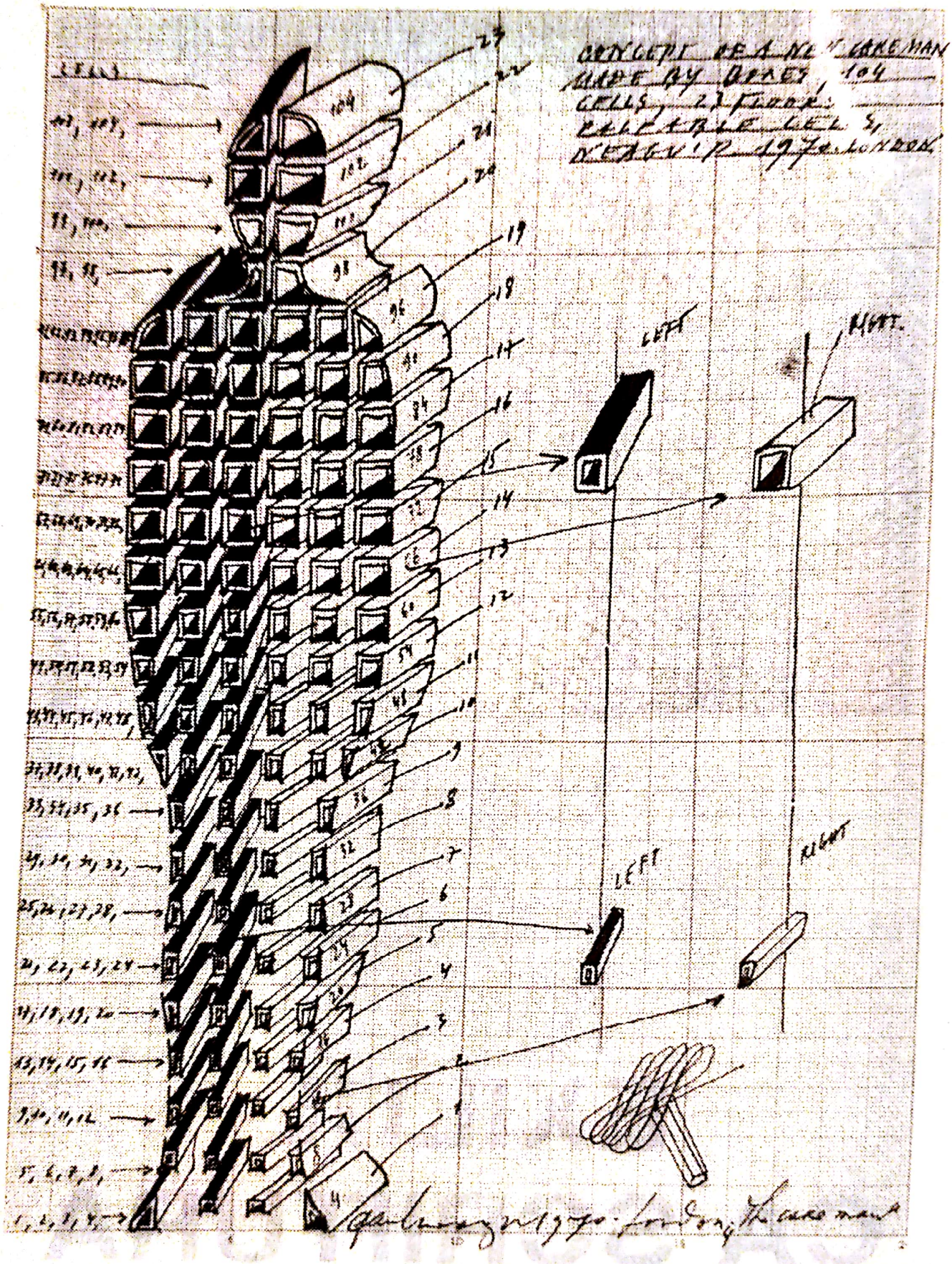
Firește, experienţa americană a lui Baudrillard este una negeneralizabilă la nivelul unei vieţi obişnuite (în măsura în care putem vorbi de aşa ceva). Exilul există încă, şi este dureros pentru cei care îl suportă. Există dezrădăcinare, dezţărare, strămutare, deportare, toate formele brutale de smulgere a Sinelui dintr-un spaţiu al său, benefic şi absolut necesar. Însă nu e mai puţin adevărat că Gulliver-ul postmodern, simbolizat de rătăcitorul Baudrillard, nu mai are un spaţiu exterior al său, ci e mai curând asemenea călătorului în deşert, care îşi demonstrează sieşi, prin fiecare întâlnire cu Străinul, cu Celălalt, că spaţiul său vital este unul interior, intangibil şi invulnerabil. Pentru acest Gulliver postmodern nu există un «acasă» evident, localizabil şi astfel atacabil, ci doar un sălaş secret, ascuns privirilor Celuilalt. Singurătatea disperată a exilatului modern, de după marile şi micile războaie ale acestui secol, a fost înlocuită acum de o singurătate senină, ca formă de auto-protejare. Deşi nu putem şti dacă nu cumva această singurătate nu e mai tragică într-un fel decât cea recunoscută şi detestată, ea pare a fi totuşi soluţia de viaţă a fiinţei postmoderne.

Scanned with OKEN Scanner



EXILUL CA SCRIITURĂ

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner

EMIL CIORAN

Saint-John Perse

[...] Avoir chanté l'exil, remplacé autant que possible le Je *par* l'Étranger, *et s'accorder néanmoins au monde, s'y ancrer, s'en faire le porte-voix, tel est le paradoxe d'un lyrisme continûment triomphal, où chaque mot se penche sur la chose qu'il traduit pour la relever, la hisser à un ordre où elle ne semblait pas promise, au miracle d'un oui jamais vaincu, et l'englober dans un hymne à la diversité, à l'image chatoyante de l'Un. Lyrisme érudit et vierge, concerté et originel, issu d'une science des sèves, d'une ivresse savante des éléments, présocratique et anti-biblique, il assimile au sacré tout ce qui est susceptible de porter un nom, tout ce sur quoi le langage – ce véritable sauveur – peut avoir prise. Justifier les choses, c'est les baptiser, c'est essayer de les arracher à leur obscurité, à leur anonymat; dans la mesure où il y réussit, il les aimera toutes, jusqu'à ce* «golgotha d'ordure et de ferraille» *qu'est la cité moderne. (Le recours, même ironique, à la terminologie chrétienne, est d'un effet étrange dans une oeuvre foncièrement païenne.)*

Ensemble émanation et exégèse d'un démiurge, le Poème – qui, dans la vision de Perse, ressortit autant à la cosmogonie qu'à la littérature – s'élabore à la manière d'un univers: il enfante, énumère, compulse les éléments, et les incorpore à sa nature. Poème fermé, subsistant par soi et cependant ouvert («tout un peuple muet se lève dans mes phrases»), *rétif et asservi, autonome et dépendant, aussi attaché à l'expression qu'à l'exprimé, au sujet qui se savoure lui-même et au sujet qui enregistre, il est extase et dénombrement, absolu et inventaire. Parfois, sensibles seulement à ses côtés formels et oubliant qu'il plonge avant dans la réalité, nous sommes tentés de le lire comme s'il s'épuisait dans ses prestiges sonores et qu'il ne correspondît à rien d'objectif, de perceptible.* «C'est beau comme du sanscrit», *s'exclame alors notre moi passif et ensorcelé qui se laisse aller à la volupté du langage comme tel. Mais ce langage, encore une fois, adhère à l'objet et en reflète les apparences. L'espace qu'il affectionne est ce* Raum der Rühmung *cher à Rilke, cet espace de la célébration où le réel, jamais déficitaire, tend vers un surplus d'être, où toute chose participe au suprême, parce que rien ne tombe sous la malédiction de l'interchangeable, source de la négation et du cynisme. [...]*

Din *Exercices d'admiration*, Gallimard, 1986

Scanned with OKEN Scanner

Nocturne

—

Les voici mûrs, ces fruits d'un ombrageux destin. De notre songe issus, de notre sang nourris, et qui hantaient la pourpre de nos nuits, ils sont les fruits du long souci, ils sont les fruits du long désir, ils furent nos plus secrets complices et, souvent proches de l'aveu, nous tiraient à leurs fins hors de l'abîme de nos nuits ... Au feu du jour toute saveur ! les voici mûrs et sous la pourpre, ces fruits d'un impérieux destin — Nous n'y trouvons point notre gré.

Soleil de l'être, trahison ! Où fut la fraude, où fut l'offense ? où fut la faute ? et fut la tare, et l'erreur quelle est-elle ? Reprendrons-nous le thème à sa naissance ? revivrons-nous la fièvre et le tourment ?... Majesté de la rose, nous ne sommes point de tes fervents : à plus amer va notre sang, à plus sévère vont nos soins, nos routes sont peu sûres, et la nuit est profonde où s'arrachent nos dieux. Roses carnées et ronces noires peuplent pour nous les rives du naufrage..

Les voici mûrissants, ces fruits d'une autre rive.
"Soleil de l'être, courre-moi !" — parole du transfuge.
Et ceux qui l'auront vu passer diront : qui fut
cet homme, et quelle, sa demeure ? Allait-il seul
au feu du jour montrer la pourpre de ses nuits ?...
Soleil de l'être, Prince et Maître ! nos œuvres sont
éparses, nos tâches sans honneur et nos blés sans
moisson : la lieue de gerbes attend au bas du soir.
— Les voici teints de notre sang, ces fruits d'un
orageux destin.

A son pas de lieue de gerbes s'en va la vie
sans haine ni rançon.

Saint-John Perse

1972.

St John Perse

SAINT-JOHN PERSE

Nocturnă

Iată-le pârguite, aceste fructe ale unui destin suspicios. Odrasle ale visului nostru, hrănite cu sângele nostru şi bântuind purpura nopţilor noastre, ele sunt fructele unei îndelungi dorinţe, ele sunt fructele unei îndelungi griji, ele ne-au fost cele mai secrete complice, şi, adesea, în prag de mărturisire, ne atrăgeau spre scopurile lor în afara abisului nopţilor nostre... Deplină încredere focului zilei! Iată-le pârguite şi sub purpură, aceste fructe ale unui imperios destin – noi n-o să ne găsim deloc în ele gustul.

Soare al fiinţei, trădare! Unde a fost ofranda, unde a fost ofensa? Unde a fost greşeala, şi unde cusurul, şi care este oare eroarea? Vom relua oare tema de la naşterea ei? Vom retrăi oare febra şi chinul? ...Maiestate a trandafirului, noi nu suntem nicidecum adoratorii tăi: sângele nostru trage spre ce-i mai amar, grijile nostre merg spre ce-i mai sever, cărările noastre sunt prea puţin sigure, iar noaptea noastră e adâncă, din care se smulg zeii noştri. Trandafiri sălbatici şi mărăcini negri populează pentru noi ţărmurii naufragiului...

Iată-le aproape de pârgă, aceste fructe de pe un alt ţărm. «Soare al fiinţei, acoperă-mă!» – cuvânt de transfug. Iar cei ce l-au văzut trecând vor zice: Cine a fost omul acesta, şi care, locuinţa lui? Se duce el singur în focul zilei ca să-şi arate purpura nopţilor sale? ...Soare al Fiinţei, Prinţ şi Maestru! Operele noastre sunt risipite, muncile noastre sunt lipsite de onoare, iar grânele noastre fără seceriş: legătoarea snopilor aşteaptă în poala serii – iată-le vopsite cu sângele nostru, aceste fructe ale unui furtunatic destin.

Cu pasul ei de legătoare de snopi se duce viaţa fără ură şi răscumpărare.

1972

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Ms 11

E

11

E'

Exil

—

A Archibald MacLeish

Portes ouvertes sur les sables, portes ouvertes sur l'exil,
Les clés aux gens du phare, et ~~le monstre~~ l'astre roué vif ~~à la~~
~~margelle de mon puits~~ sur la pierre du seuil ...
Mon hôte, laisse-moi votre maison de verre dans les sables...
L'été de gypse aiguise ses fers de lance dans nos plaies,
~~Le ciel m'envie~~ J'élis un lieu flagrant et nul comme l'ossuaire
des saisons,
Et, sur toutes grèves de ce monde, l'esprit du dieu fumant
déserte sa couche d'amiante.
Les spasmes de l'éclair sont pour le ravissement des
Princes en Tauride.

× × ×

Exil

Lui Archibald Macleish

I

Porţi deschise spre nisipuri, porţi deschise spre exil,
Cheile la oamenii farului, şi astrul tras pe roată de viu pe lespedea pragului:
Gazda mea, lasă-mi casa ta de sticlă pe nisipuri...
Vara de ghips îşi ascute fierul de lance în rănile noastre,
Aleg un loc incontestabil şi nul ca osuarul anotimpurilor,
Şi, pe toate plajele acestei lumi, spiritul zeului fumegând îşi părăseşte culcuşul de amiant.
Spasmele fulgerului sunt destinate încântării Prinţilor din Taurida.

II

Nici unor ţărmuri dedicată, nici unor pagini încredinţată pornirea pură a acestui cântec...
Alţii pun mâna în templu pe cornul pictat al altarelor:
Gloria mea e pe nisipuri! gloria mea e pe nisipuri!... Şi nu-nseamnă deloc să rătăceşti, o Pelerinule,
Râvnind aria cea mai nudă pentru a aduna în sirtele exilului un mare poem născut din nimic, un mare poem făcut din nimic...
Suflaţi, o spume peste lume, cântaţi, cochilii peste ape!
Am clădit pe abis şi pe ceţuri şi pe fumul nisipurilor. Am să mă culc în cisterne şi în vasele scobite,
Şi-n toate locurile deşarte şi fade în care zace gustul măreţiei.

Scanned with OKEN Scanner

«... Mai puţine sufluri linguşeau familia luliilor; mai puţine alianţe sprijineau marile caste sacerdotale.
Unde se duc nisipurile-n cântul lor acolo se duc Prinţii exilului,
Unde pânzele înalte s-au întins acolo se duce epava mai mătăsoasă ca un vis de luthier,
Unde avură loc marile fapte de arme acolo deja albeşte falca unui măgar,
Şi marea-mprejur îşi rostogoleşte zgomotul de cranii pe plajă,
Şi dacă toate lucrurile din lume îi sunt deşarte, e pentru că într-o seară, la capătul lumii, ne mărturisiră
Miliţiile vântului în nisipurile exilului...»

Înţelepciune a spumei, o! molimi ale spiritului în crepitaţia sării şi laptele varului nestins!
O cunoaştere mă destinează torturilor sufletului... Vântul ne povesteşte pirateriile sale, vântul ne povesteşte erorile sale!
Precum Cavalerul, cu coarda în mână, la intrarea deşertului,
Pândesc în circul cel mai vast lansarea semnului celui mai fast,
Şi dimineaţa pentru noi îşi plimbă degetele de-auguri pe foaia sfintelor scripturi.
Exilul nu-i de ieri! Exilul nu-i deloc de ieri! «O vestigii, o premise»,
Zice Străinul din nisipuri, «oricare lucru al lumii-mi este noutate!...» Iar zămislirea cântecului nu-i este mai puţin străină.

III

«... Dintotdeauna fu această clamoare, dintotdeauna fu această splendoare,
Şi ca un mare fapt de arme străbătând lumea, ca o numărătoare de popoare în exod, ca o întemeiere de imperii graţie unui tumult pretorian, ha! ca o umflare a buzelor la naşterea marilor Cărţi,
Acest gigantic lucru străbătând lumea şi care creşte brusc ca o beţie.

Dintotdeauna fu această clamoare, dintotdeauna fu această grandoare,
Acest lucru rătăcitor prin lume, această naltă transă-n lume, şi toate plajele acestei lumi, cu-acelaşi suflu proferat, cu aceeaşi undă proferând.
O singură şi lungă frază fără cezură ininteligibilă din veci...

... Dintotdeauna fu această clamoare, dintotdeauna fu această stupoare,
Şi-acest înalt resac chiar la intrarea, dintotdeauna, în culmea dorinţei, cu-acelaşi pescăruş pe-aripă, cu-acelaşi pescăruş ce ţipă, legând cu aripile stanţele exilului, şi peste toate plajele din lume, cu-acelaşi suflu proferată, aceeaşi tânguire ne-ncetată.

Scanned with OKEN Scanner

În fugărirea, pe nisipuri, a sufletului meu numid...»

Te cunosc monstrule! Iată-ne faţă-n faţă. Vom relua această lungă dezbatere din punctul unde am lăsat-o.

Şi poţi să-ţi împingi argumentele ca nişte bivoliţe jos în apă: nu-ţi voi lăsa răgaz şi nici odihnă.

Pe mult prea multe plaje vizitate mi-au fost spălate urmele în zori, pe mult prea multe culcuşuri părăsite sufletul meu a fost lăsat drept pradă cancerului tăcerii.

Ce mai aştepţi din partea mea, o! suflu-originar? Şi tu, ce mai speri tu să smulgi de pe buzele mele vii,

Tu, forţă care-mi rătăceşti pe prag, o Cerşetoare-a drumurilor noastre, şi-a urmelor Risipei?

Vântul ne povesteşte bătrâneţea sa, vântul ne povesteşte tinereţea sa... Să-ţi onorezi, mărite Prinţ, exilul!

Şi dintr-odată totul îmi este forţă şi prezenţă, în care tot mai fumegă tema neantului.

«... Tot mai înaltă, noapte de noapte, această clamoare mută pe pragul meu, tot mai înaltă, noapte de noapte, această ridicare a secolelor de sub solzi,

Şi, pe toate plajele din lume, un iamb mai aprig de nutrit al fiinţei mele!...

Atâta înălţime nu va epuiza ţărmul abrupt al pragului tău, tu Răpitor al săbiilor aurorei,

Mânuitor de vulturi prinşi în unghiuri, şi Crescător al celor mai acrite feţe sub pana cea de fier!

Orice lucru pe cale a se naşte se îngrozeşte la orientul lumii, orice carne născândă exultă la primele incendii ale zilei!

Şi iată că se naşte o rumoare mai vastă de-a curmezişul lumii, ca o răscoală – a sufletului meu...

Tu n-ai să taci deloc, clamoare! cât timp n-am să mă lepăd peste nisipuri de orice jurământ uman. (Cine mai ştie încă locul naşterii sale?)»

IV

Stranie fu noaptea în care sufluri se rătăciră la răscrucea odăilor...

Şi cine oare înaintea zorilor bântuie la marginile lumii cu acest strigăt pentru mine? Ce fată uriaşă repudiată s-a dus la şuierul aripei să viziteze alte praguri, ce fată uriaşă neiubită,

La ora când constelaţiile labile care schimbă vocabule pentru oamenii exilului declină în nisipuri în căutarea unui loc pur?

Scanned with OKEN Scanner

Pretutindeni-rătăcitor fu numele ei de curtezană în faţa preoţilor, în grotele verzi ale Sibylei, iar dimineaţa pe pragurile noastre ştiu să şteargă urmele picioarelor goale, printre sfinte scripturi...

Slujnice, voi serveaţi, şi, deşarte, vă întindeaţi pânzele proaspete pentru scadenţa unui cuvânt pur.

Pe tânguirile ploierului se duse aurora plânsă, se duse hyada ploioasă în căutarea unui cuvânt pur

Şi numele meu fu chemat pe ţărmuri foarte vechi... Spiritul zeului fumega printre cenuşile incestului.

Iar când se duse printre nisipuri uscată substanţa palidă a acestei zile,

Frumoase fragmente de istorie în derivă, pe pale de elice, în cerul plin de eroi şi de rătăcitoare premise, începură să se schimbe pentru deliciul scholiastului.

Şi oare cine era acolo pe aripa lui? Şi oare cine în noaptea aceasta a răpit de pe buza mea împotriva voinţei mele uzul acestui cântec?

Răstoarnă, scribule, pe masa plajelor, cu dosul stilului tău ceara marcată de cuvântul zadarnic.

Apele din larg vor spăla, apele din larg pe mesele noastre, cele mai frumoase cifre ale anului.

Şi iată ora, o! Cerşetoare, când pe faţa închisă a oglinzilor de piatră expuse în peşteri

Oficiantul cu cipici de fetru şi cu mănuşi de borangic şterge cu mare trudă a mânecilor aflorimentul semnelor ilicite ale nopţii.

Aşa se mistuie orice carne în ciliciul sării, fructul de cenuşă al vegherilor noastre, trandafirul pitic al nisipurilor voastre, şi soţia nocturnă dinaintea aurorei alungată...

Ah! toate lucrurile zadarnice în vânturătoarea memoriei ah! toate lucrurile nesăbuite în fluierele exilului: nautilul pur al apelor libere, mobilul pur al viselor noastre.

Şi poemele nopţii repudiate înaintea zorilor, aripa fosilă prinsă în cursa marilor vecernii de ambră gălbuie...

Ah! să fie arse,! ah! să fie arse, pe mormane de nisip, toate aceste rămăşiţe de pene, de unghii, de coame şi de pânze impure,

Şi poemele născute ieri, ah! poemele născute într-o seară în furca fulgerului, să rămână din ele ca din cenuşa cu lapte de femeie, o urmă infimă...

Şi orice lucru înaripat de care voi nu vă folosiţi, compunându-mi un limbaj pur fără nici un rost,

Iată că mă încearcă încă gândul unui mare poem care se şterge...

Scanned with OKEN Scanner

V

«... Precum cel ce se dezbracă la vederea mării, precum cel ce s-a ridicat ca să onoreze prima briză a pământului (şi iată că fruntea lui a crescut sub cască),

Cu mâinile mai goale ca la naşterea mea şi cu buza mai liberă, cu urechea la aceşti corali în care zace tânguirea unei alte vârste,

Iată-mă restituit ţărmului meu natal... Nu există istorie decât a sufletului, nu există uşurinţă decât a sufletului.

Cu achena, cu anofelul, cu mirişte a nisipurilor, cu lucrurile cele mai delicate, cu lucrurile cele mai deşarte, cu lucrul simplu, cu lucrul simplu pe care-l vezi, lucrul simplu de a fi aici, în scurgerea zilei...

Pe schelete de păsări pitice se duce copilăria acestei zile în vestminte de insule, şi mai uşoară decât copilăria pe aceste oase scobite de pescăruş, briza încântă apele fecioare în haine de solzi pentru insule...

O nisipuri! o răşini! elitra purpurie a destinului într-o mare fixitate a ochiului! şi pe arena fără violenţe, exilul şi cheile sale pure, ziua traversată de un os verde ca un peşte din insule...

Amiaza cântă, o! tristeţe!... şi minunea e anunţată de strigătul acesta: o, minune! şi nu e de-ajuns să râzi printre lacrimi...

Dar oare ce este, ah! ce e ceea ce lipseşte din orice lucru?...»

Ştiu. Am văzut. Nimic nu se potriveşte! – Şi iată că ziua se şi îngroaşă ca un lapte.

Plictiseala îşi caută umbra în regatele din Arsacia; iar tristeţea rătăcitoare îşi duce gustul de alior prin lume, spaţiul în care trăiesc animalele de pradă se destramă straniu fără moştenitori...

Bucure-se înţeleptul pândind naşterea schismelor!...

Cerul este un Sahel în care azaleea îşi caută sarea gemă.

Nu numai un secol se întunecă de slăbiciunile istoriei.

Iar soarele îşi îngroapă frumoşii săi sesterţi în nisipuri, cu alungirea umbrelor în care se coc sentinţele furtunii.

O, cetăţi de sub apa verde! o iarbă ilustră de sub mări să ne vorbească despre exil... şi Poetul devine bănuitor.

În faţa acestor foi uriaşe de calcar, la suprafaţa abisului, pe socluri: dantelă cu mască mortuară...

VI

«... Cel ce rătăceşte în miez de noapte pe galerii de piatră pentru a aprecia titlurile unei frumoase comete: cel ce veghează, între două războaie, duritatea marilor lentile de cristal; cel ce s-a sculat înaintea zorilor pentru

Scanned with OKEN Scanner

a curăţa fântânile, şi iată sfârşitul marilor epidemii; cel ce lustruieşte fluxul mării cu fetele şi nurorile sale, şi s-a terminat cu cenuşile pământului...

Cel ce linguşeşte demenţa în mari ospicii de cretă albastră, şi iată Dumineca holdelor de secară, la ora de mare orbire; cel ce suie orgile solitare la intrarea armatelor; cel ce visează o zi de stranii cariere de piatră părăsite, şi e puţin după amiază, la ora de mare viduitate; cel ce stârneşte pe mare, sub adierea unei insule joase, parfumul de uscăciune al unei mici imortele a nisipurilor; cel ce veghează, în porturi, la braţele femeilor de altă rasă, şi e un gust de vetiver în parfumul de la subţioara nopţii joase, şi e puţin după miezul nopţii, la ora de mare opacitate; cel ce, în somn, cu suflu legat de suflul mării şi la răsturnarea mareelor iată că se răstoarnă şi el în culcuşul său ca un vas care-şi schimbă armurele...

Cel ce pictează reperele pe cel mai înalt promontoriu, cel ce înseamnă cu o cruce albă faţa recifurilor; cel ce spală cu un lapte subţire marile cazemate de umbră la picioarele semafoarelor, şi iată un loc de cinerar şi de moloz pentru delectarea înţeleptului; cel ce se adăposteşte, în sezonul ploilor, împreună cu piloţi şi marinari la paznicul unui templu mort din capătul peninsulei (şi e un pinten de piatră gri-bleu, sau o tablă înaltă de gresie roşie); cel ce înnoadă, pe hărţi, cursa închisă a cicloanelor; pentru care se luminează, în nopţi de iarnă, marile piste siderale; sau care desnoadă în vis multe alte legi de transhumanţă şi de derivaţie; cel ce încearcă, cu vârful unei sonde, argila violetă a marilor prunduri pentru a modela faţa visului său; cel ce se oferă, în porturi, să regleze busolele pentru vasele de agrement...

Cel ce umblă pe pământ la întâlnirea cu marile locuri de iarbă; care, pe drum, dă consultaţii privind tratamentul unui arbore bătrân; cel ce urcă în turnuri de fier, după furtună, pentru a descoperi acel gust de clătită sumbră al focurilor de mărăcini în pădure; cel ce veghează, în locuri pustii, asupra marilor linii telegrafice; care cunoaşte culcuşul şi aria de aterisaj ale cablurilor submarine; care îngrijeşte sub oraş, lângă osuare şi canale (şi e chiar sub scoarţa jupuită a pământului), instrumentele care citesc cutremurele pure...

Cel ce are ca sarcină, în vremuri de invazie, regimul apelor, şi vizitează marile bazine filtrante obosite de nunţi efemere; cel ce păzeşte de răscoală, îndărătul gardurilor de fier verde, marile sere fetide ale Grădinii Botanice; marile Oficii ale Monedelor, Longitudinilor şi Tutunurilor şi Depozitul Farurilor, unde zac poveştile, lanternele; cel ce îşi face rondul, în timp de asediu, pe marile halluri unde se fac praf, sub sticlă, panopliile cameleonilor, ale fluturilor urzicari; şi iscodeşte cu lampa sa frumoasele adăpătoare de lapis lazuli, unde, friabilă, prinţesa cu ac de aur coboară cursul secolelor sub pletele ei de sisal; cel ce salvează de armate un hibrid foarte rar de măceş sălbatic himalaian; cel ce întreţine cu banii săi, în marile bancrute ale Sta-

Scanned with OKEN Scanner

tului, luxul tulbure al herghelilor de prăsilă, al marilor herghelii de cărămidă crudă sub frunzare, ca nişte plantaţii de trandafiri roşii sub gunguritul furtunii, ca nişte frumoase ginecee pline de prinţi sălbatici, de tenebre, de tămâi şi de substanţă bărbătească...

Cel ce organizează, în vremuri de criză, paza înaltelor pacheboturi puse sub sechestru, la bucla unui fluviu de culoarea iodului, a îngrăşămintelor (iar sub limbul sticlelor, în marile saloane acoperite de uitare, iată o lumină de agavă pentru secole şi pentru totdeauna veghind în mare); cel ce vagabondează, cu oameni de nimica, pe şantiere şi în calele goale de oameni, după lansarea unei mari corăbii de trei ani; cel ce are ca profesiune recepţionarea corăbiilor; şi cel ce află într-o zi parfumul sufletului său în bordajul interior al unui vas cu pânze nou; cel ce se ocupă de paza echinoxului pe marginea docurilor, pe marele pieptene sonor al înaltelor baraje de munte, şi pe marile ecluze oceanice; cel ce, deodată, simte întreagă răsuflarea incurabilă a acestei lumi în duhoarea marilor silozuri şi antrepozite cu mărfuri coloniale, acolo unde spicul şi grăuntele verde se umflă în lunile de hibernare ca creaţia pe patul ei fad; cel ce pronunţă închiderea marilor congrese de orografie, climatologie, şi iată momentul de a vizita Arboretum şi Aquarium şi cartierul fetelor, atelierele unde se taie pietrele fine şi pragul marilor convulsionari...

Cel ce deschide un cont în bancă pentru cercetările spiritului; cel ce intră în circul operei noi cu mare însufleţire a fiinţei sale, şi, timp de trei zile, numeni nu-i priveşte tăcerea decât mama sa, nimeni nu are acces în camera sa decât cea mai bătrână dintre servitoare; cel ce-şi duce la izvoare calul fără să bea el însuşi; cel ce visează, în preajma şeilor, o mireasmă mai aprigă decât aceea a cerii; cel ce, ca Baber, îmbracă roba poetului între două mari fapte virile pentru a revera faţa unei frumoase terase; cel ce se distrează în timpul târnosirii unei nave, iar pe timpan sunt ulcioare, ca nişte branhii, înzestrate pentru acustică; cel ce are ca moştenire, pe pământuri de iobagi, ultima crescătorie de bâtlani, cu frumoase lucrături de arta vânatului cu câini, cu şoimi; cel ce face comerţ în oraş cu cărţi de seamă: almageste, portulane şi bestiare; care are grija accidentelor de fonetică, a alterării semnelor şi a marilor eroziuni ale limbajului; care participă la marile dezbateri de semantică; care e o autoritate în matematicile uzuale şi se complace la calcularea timpului pentru calendarul sărbătorilor mobile (numărul de aur, indicţia romană, epactul şi marile litere duminicale); cel ce stabileşte ierarhia marilor oficii ale limbajului; cel căruia i se arată, în locuri importante, marile pietre lustruite de insistenţa flăcărilor...

Aceştia sunt prinţii exilului şi n-au ce face cu cântecul meu.»

Scanned with OKEN Scanner

Străin pe toate plajele acestei lumi, fără audienţă nici martor, poartă la urechea Asfinţitului o scoică fără memorie:

Oaspete precar la liziera oraşelor noastre, tu nu vei trece deloc pragul agenţiilor Lloyds, unde cuvântul tău n-are curs şi aurul tău e fără titru...

«Voi locui numele meu», a fost răspunsul tău la chestionarul portului. Iar pe masa comercianţilor, tu nu poţi produce decât tulburare,

Ca acele mari monede de fier exhumate de trăznet.

VII

«...Sintaxă a fulgerului! o pur limbaj al exilului! Departe e celălalt ţărm unde mesajul se iluminează:

Două frunţi de femei sub cenuşă de acelaşi deget cercetate, două aripi de femei cu persiene, de acelaşi suflu agitate...

Dormeai oare în noaptea aceasta, sub marele arbore de fosfor, o! inimă de orant prin lume, o! mamă a Proscrisului, când în oglinzile odăii fu imprimată faţa sa?

Şi tu cel mai prompt sub fulger, o! tu cel mai prompt în tresărire pe celălalt ţărm al sufletului său, însoţitoare a forţei sale şi slăbiciune a forţei, tu – al cărui suflu nu fu niciodată amestecat,

Te vei mai aşeza tu pe patul tău pustiu, în zbârlirea sufletului tău de femeie?

Exilul nu e deloc de ieri! exilul nu e deloc de ieri!... Detestă, o! femeie, sub acoperişul tău un cântec de pasăre din Barbaria...

Tu nu vei asculta deloc furtuna în depărtare multiplicând goana paşilor noştri fără ca strigătul tău de femeie în noapte să nu asalteze încă în aria lui vulturul echivoc al fericirii!»

...Taci, slăbiciune, şi tu, parfum de soţie în noapte ca migdala însăşi a nopţii.

Pretutindeni rătăcitoare pe plăji, pretutindeni rătăcitoare pe mări, taci tu, blândeţe, şi tu prezenţă fluturată cu pânze la înălţimea şeii mele.

Îmi voi relua goana de Numid, de-a lungul mării inalienabile... Cu nici o verbină pe buze, dar pe limbă încă, precum o sare, acest ferment de lume veche.

Salpetrul şi sodiul sunt temele exilului. Gândurile noastre aleargă la acţiune pe piste osoase. Fulgerul îmi deschide patul celor mai vaste planuri. Furtuna deplasează zadarnic bornele absenţei.

Scanned with OKEN Scanner

Cei ce se duseră să se încrucişeze la marile Indii atlantice, cei ce adulmecă ideea nouă în prospeţimile abisului, cei ce suflă în corn la porţile viitorului

Ştiu că pe nisipurile exilului suflă înaltele patimi încolăcite sub biciul fulgerului... O, fiu risipitor sub sarea şi spuma de lunie! păstrează vie printre noi forţa ocultă a cântecului tău!

Precum cel ce zice emisarului, şi e vorba de un mesaj: «Acoperiţi faţa femeilor noastre; ridicaţi obrazul fiilor noştri; şi consemnul este să spălaţi piatra pragurilor voastre... Vă voi spune încet de tot numele izvoarelor unde, mâine, ne vom scălda mânia neprihănită.»

• • •

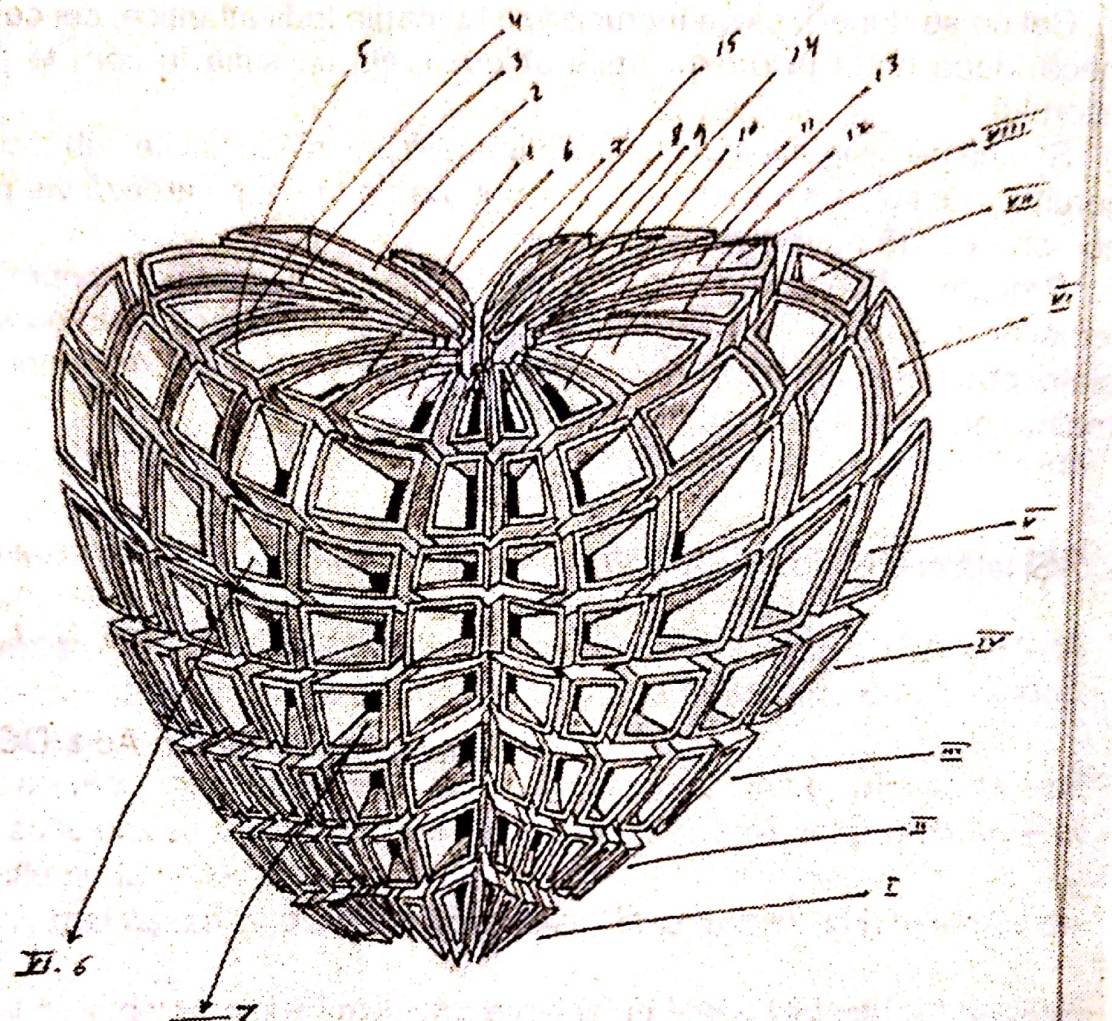
Şi iată ora, o! Poete, când trebuie să-ţi declini numele, naşterea şi rasa...

Long Beach Island, N.-J., 1941

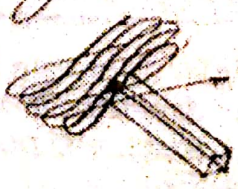
În româneşte de Ştefan Aug. DOINAŞ

Redacţia revistei *Secolul 20* mulţumeşte Fundaţiei «Saint-John Perse» şi doamnei Joëlle Gardes-Tamine, directoarea acesteia, pentru facsimilele pe care le reproducem în acest număr, precum şi pentru permisiunea de a publica în traducere poemele *Nocturne* şi *Exil*.

Scanned with OKEN Scanner



THE HEART, CONCEPT BY
NEAGU'P 1970 N.O.V.
TO BE BUILT IN GINGERBREAD
WITH 15 x 8 = 120 CELLS (PORTIONS)
COMPARTMENTS.
A ROUND OBJECT WHICH
CAN BE MOVED ROUND A AXLE



Scanned with OKEN Scanner

ALEXANDRA CIOCÂRLIE

Exilul – poezie și moarte

Un poet de succes, răsfăţat de public şi de soartă, se vede pe neaşteptate alungat dintre ai săi şi silit să-şi încheie zilele printre străini, la capătul lumii. Încercarea de a determina circumstanţele reale ale exilării lui Ovidiu la Tomis pare sortită eşecului câtă vreme documentele de epocă lipsesc, iar cel în cauză păstrează o tăcere obstinată asupra subiectului. Mai puţin hazardată se arată în schimb evaluarea consecinţelor literare ale evenimentului biografic: în acest caz sursa cea mai sigură, cele două culegeri de poeme scrise în ţinutul pontic, se află la îndemâna cititorului.

Delicatul cântăreţ al iubirilor frivole, *tenerorum lusor amorum*, continuă să scrie în genul care l-a consacrat, dar de data aceasta elegiile sale revin mai degrabă la funcţia lor primordială de poezii funerare. Moarte civilă, exilul este perceput ca o moarte spirituală şi fizică şi toate semnele care i se arată poetului se lasă descifrate cu uşurinţă în acest sens. Plecarea e un doliu, iar bocetele celor apropiaţi accentuează caracterul funebru al ceremoniei de despărţire *(Ce vaiete, ce plânset se auzea oriunde/ Îţi întorceai privirea, şi bocet ca la mort* [1] – T.I.3). Cel condamnat asistă de fapt la propriile funeralii şi de acum înainte va fi mereu sfâşiat între teama de moarte şi dorinţa sfârşitului *(Oriunde-ntorc privirea, văd numai chipul morţii,/ De care-n al meu suflet mă tem, dar o implor!* – T.I.11), între spaima de a fi înmormântat departe de casă *(Îmi cer adese moartea şi iar nu vreau să vie,/ Spre-a nu-mi rămâne trupul în geticul pământ* – P.I.2) şi regretul de a nu fi murit la timp pentru a fi scutit de o experienţă tragică *(Ieri fără nici o vină puteam închide ochii,/ Azi viaţa-mi este dată, dar ca să mor pribeag* – T.III.3). Locul în care este alungat se află la extremitatea teritoriului stăpânit de romani, acolo unde

[1] Citatele, în traducerea lui Teodor Naum, sunt preluate din volumul Ovidius – *Tristele. Ponticele*, Ed. Univers, 1972. Vom nota cu T. – *Tristele*, cu P. – *Ponticele*.

Scanned with OKEN Scanner

se sfârşeşte lumea civilizată, de fapt lumea ca atare *(Aproape-i, dar, de mine cea margine de lume,/ Din care zei şi oameni cu toţii au fugit* – T.IV.4). Istrul se arată a fi un fluviu al Infernului *(Şi Istrul chiar cu Stixul eu l-aş schimba, de este/ Vrun Stix cumva pe lume* – P.IV.14). Încă de la întemeierea sa, Tomis stă sub semnul morţii şi eruditului autor al *Metamorfozelor* nu-i pot scăpa conotaţiile legendare funeste: numele cetăţii aminteşte crima Medeei, uciderea fratelui *(De-atunci îi zice Tomis acestui loc fiindcă/ O soră pe-al său frate aice l-a tăiat* – T.III.9),vecinătatea Tauridei, sălaşul Ifigeniei, actualizează practica sacrificiilor umane *(Tot sub aceleaşi zodii sunt încă şi aceia/ De care auzi că-s dornici de sânge omenesc* – T.IV.4), iar numele binevoitor al Pontului Euxin este ştiut antifrastic *(eu stau acum la Pontul/ Cel căruia-n vechime i-au zis neospătos* – T.IV.4). Ţinutul sălbatic e stăpânit de o iarnă eternă – cei care subliniază blândeţea reală a climatului dobrogean uită că nu se află în faţa unei fişe meteorologice, ci a unor pagini literare în care peisajul poate traduce o stare de spirit. În ochii lui Ovidiu, zăpada nu se mai topeşte de la un an la altul *(Nu s-a topit cea veche şi vine alta nouă/ Şi-n multe părţi rămâne omăt din două ierni* – T.III.10), gheaţa prinde vinul din cupe, apele mării şi ale Dunării care se lasă astfel uşor traversate de caii duşmanilor *(Bine vezi tu singur aici că marea-ngheaţă,/ Că vinul se-ntăreşte de gerul cel cumplit,/ Şi bine vezi cum trece lazigul cel sălbatic/ Cu carele-ncărcate pe Istru'nmărmurit* – P.IV.7), frigul şi furtuna nu mai contenesc niciodată *(În veci de-un vânt sălbatic noianu-i vânzolit* – P.I.3). Pământul e pustiu, nedesţelenit, fără fructe, vie sau flori *(Pământurile toate paragină rămân,/ În umbra cea de viţă un strugur nu s-ascunde.../ Şi poame nu-s pe-aice* – T.III.10), iar apa sărată nu poate potoli setea *(Tu n-ai fântâni, doar numai cu apă tot sărată:/ Mori şi mai mult de sete, în loc s-o potoleşti* – P.III.1.). Oamenii sălbatici mereu îmbrăcaţi în blănuri *(Chiar dacă nu te-ai teme, te-ai îngrozi văzându-i/ Cu chica lor cea lungă şi îmbrăcaţi în piei* – T.V.10), cărora îndeletnicirile civilizaţiei, ca medicina, agricultura sau ţesutul, le rămân străine *(Aici, de duşmani, omul nu poate nici ara.../ Iar fetele din Tomis nu se pricep la tors* – P.III.8) se aşteaptă oricând la război. Chiar poetul e silit să ia arma în mână *(Eu, care-n tinereţe am cam fugit de arme.../ Îmi pun, vai mie, coiful în capul meu albit* – T.IV.1) pentru a respinge atacul barbarilor cu săgeţi otrăvite, de două ori ucigaşe *(Ca ei să facă moartea mai crudă, mai cumplită,/ Cu fiere de şerpoaică îşi ung a lor săgeţi* – P.I.2). Bătrân, bolnav, palid, pradă insomniei sau coşmarurilor *(Nici cerul, nici pământul, nici apa nu-mi prieşte,/ Nici aerul, şi trupul mi-e lânced tot mereu.../ De când venii aice, mă chinuie nesomnul/ Sunt piele doar şi oase, mâncarea n-are gust* – T.IV.1) abandonat de zei *(Zeii toţi de partea Cezarului s-au dat* – T.IV.1) şi de prieteni *(casa.../ Când soarta mi-a lovit-o, atunce toţi de frică/ Pe dânşii să nu cadă, fugit-au într-un gând* –

Scanned with OKEN Scanner

T.I.9), între străini care nu-i înţeleg limba şi-i răstălmăcesc gesturile *(...nu mă pricepe nimeni/ Şi geţii râd ca proştii de graiul meu latin* – T.V.10), într-un loc situat la antipodul geografic şi calitativ al Romei, Ovidiu e asemenea peştelui prins în gheaţă, lipsit de libertatea mişcării, capabil doar să-şi perceapă propria stare *(peştii prinşi în gheaţă/ Ba unii chiar ş-atunce erau, dintr-înşii, vii* – T.III.10). Peregrinările sale pe mare răstoarnă sensul călătoriilor iniţiatice epice: la capătul lor nu se poate afla un nou început, ci doar, definitiv, sfârşitul.

Aflat într-o situaţie limită, omul slab şi neexperimentat e incapabil să-i reziste. Îi lipseşte statura de erou şi o ştie prea bine: când îşi deplânge nenorocirile, mai cumplite decât ale lui Ulise, el îşi dă seama că ceea ce îl diferenţiază de personajul mitic este în primul rând puterea de a înfrunta activ adversitatea destinului *(Vânjos îi era trupul, suferitor la muncă/ Puterile-mi sunt slabe şi trupul mi-i plăpând/ El în războaie crunte şi-a petrecut viaţa,/ Eu numai poeziei în viaţă m-am dedat* – T.I.5). Silit să comunice doar prin scrisori, el le încredinţează un mesaj unic: principelui îi imploră iertarea sau cel puţin ameliorarea condiţiilor de exil, soţiei şi prietenilor le solicită o intervenţie susţinută în favoarea sa. Cel care a pierdut tot ce putea pierde este silit să mizeze numai pe fidelitatea, adeseori pusă în discuţie, a celor apropiaţi. Artistul are în schimb la dispoziţie poezia, singura care nu-i poate fi înstrăinată, fiindu-i menită prin destin. Autobiografia sa stă sub semnul poeziei: tânărul nu reuşea să se exprime, în ciuda sfatului patern, altfel decât în versuri *(Ce încercam a scrie era îndată vers* – T.IV.10); la celălalt capăt al vieţii, bătrânul exilat descoperă în Muză singurul reazem statornic *(mie-aice Muza mi-alină suferinţa/ Ea singură-n urgie tovarăşă mi-a fost* – T.IV.1). O operă «imorală», *Ars amandi*, a furnizat prilejul oficial recunoscut al surghiunirii, tot operei îi revine menirea de a remedia situaţia, după cum lancea lui Ahile, care l-a rănit pe Telephus, s-a dovedit a fi unicul leac pentru acesta *(ca şi lui Telef poate/ Să-mi lecuiască rana tot cine m-a rănit/ Tot muza mea s-aline mânia ce-a aprins-o* – T.II.). Poetul care-şi blestemă uneori pasiunea nefastă *(de-aş fi cuminte, eu le-aş urî pe Muze/ Căci Muzele pierdură pe-nchinătorul lor* – T.II.) nu se poate desprinde de ea, încât sfidează furtunile scriind *(Cicladele uimite s-or fi mirat de mine/ Că-n mugetul furtunii sălbatice eu scriu* – T.I.11). Poezia, autorizată să vină la Roma ca mesager al exilatului *(du-te carte scumpă, în locul meu vezi Roma* – T.I.1), caută să obţină înduplecarea principelui şi compasiunea cunoscuţilor şi, oricum, păstrează vie amintirea celui care a scris-o. La Tomis versurile se dovedesc tot atât de indispensabile ca şi în capitala imperiului: ele umplu golul zilelor şi ocupă spiritul exilatului *(Îi dau de lucru minţii şi-mi amăgesc durerea,/ A mele suferinţe încerc să mi le-nşel* – T.V.7), îi aduc consolare prin uitarea temporară a suferinţelor *(am vrut*

Scanned with OKEN Scanner

să uit durerea,/ Să nu mai fiu cu gândul la chinul meu cel greu – T.IV.1), îi permit să se mişte liber în imaginaţie chiar în locurile care îi refuză prezenţa (*Eu, vai, numai cu gândul le voi vedea aceste:/ N-am nici un drept acolo, dar gândul are drept* – T.IV.2), îl fac în cele din urmă să se ridice deasupra contingentului, a circumstanţelor nefavorabile, pentru a-l plasa într-un spaţiu unde exilul îşi pierde sensul (*...de la Istru/ Mă duci şi-mi dai, o, Muză, un loc în Helicon* – T.IV.10). Arta îl ajută pe surghiunit să înfrunte nefericirea prezentă, căci îi intermediază relaţia cu cei rămaşi în urmă, cărora le stârneşte compasiunea, şi totodată îi oferă ocupaţie şi uşurare sufletească. Eficienţa poeziei se dovedeşte însă absolută în perspectiva timpului: cu o veche convingere a anticilor, încetăţenită de la Pindar la Horaţiu, Ovidiu se arată încrezător în durabilitatea creaţiei. Poetul nu poate fi înfrânt decât temporar, eternitatea îi aparţine. El le aminteşte prietenilor temători şi ezitanţi că vor fi cunoscuţi de posteritate doar după meritele consemnate în vers (*a mea cântare de nu va fi să piară,/ Urmaşii al tău nume ades l-or aminti* – P.II. 6), îi cere soţiei să se arate demnă de portretul pe care i l-a făcut, singurul durabil (*Ca laudele mele să fie adevărate,/ Păzeşte-ţi bine faima şi nu fi mai prejos* – P.III.1), îşi ameninţă duşmanul cu răzbunarea cumplită că-i va eterniza ticăloşia (*puteri şi arme chiar Muzele mi-or da.../ Nu numai veacul nostru îţi va cunoaşte vina/ Viitorimea toată te va învinui* – T.IV.9), semnalează indirect principelui că nu are stăpânire şi asupra spiritului mereu liber (*Eu n-am decât talentul, şi soţ şi bucurie,/ Pe el să pună mână Cezarul n-a putut* – T.III.7). Testamentul spiritual adresat elevei sale Perilla se ordonează în jurul ideii că arta singură scapă legii perisabilităţii: poetul poate fi oricând ucis, renumele îi va supravieţui însă etern (*Tot bunul nostru piere,/ Afară de-ale minţii comori şi de talent* – T.III.7).

Tema poeziei revine insistent în culegerile de exil şi ocupă chiar locuri privilegiate în construcţia volumelor – spre exemplu, fiecare carte a *Tristelor* se deschide şi se închide printr-o meditaţie asupra creaţiei, căreia îi este dedicată şi piesa centrală a secţiunii (T.I.7, III.7, V.7). Lebădă muribundă, poetul înţelege să-şi transfigureze ultimele clipe în cântec suprem (*Ca lebăda ce zace pe malurile apei/ Şi moartea ei şi-o plânge cu glasul istovit,/ Aşa, zvârlit departe, pe geticele ţărmuri,/ Jelesc şi eu în versuri...* – T.V.I). Obsesia sfârşitului se vede contrabalansată de obsesia artei: certitudinii morţii iminente, conştientizate în exil, nu i se poate opune cu succes decât certitudinea imortalităţii poeziei.

Aşadar, poetul descoperă în vers singurul aliat fidel care i-a mai rămas. Poezia se arată statornică şi totuşi chipul i s-a modificat esenţial în noile circumstanţe, căci exilul marchează la fel de profund omul ca şi opera. Autorul nu se mai bucură ca altădată de o ambianţă tihnită, prielnică creaţiei, ci scrie în mijlocul furtunii, al duşmanilor şi al primejdiilor (*Singurătate cere*

Scanned with OKEN Scanner

şi tihnă poezia:/ Pe mine mă aruncă furtunile pe mări – T.I.1). Inspiraţia l-a părăsit, căci Muza se teme să vină pe pământ barbar *(La munca asta mintea-mi nu vrea să se mai deie,/ Şi Muza mea nu vine la geţii cei barbari* – P.I.5), iar lipsa de exerciţiu, datorată inactivităţii silite, se resimte în stângăcia versurilor *(Cumplita-mi suferinţă mi-a frânt acum talentul.../ lăsat în părăsire/ el a secat cu totul* – T.III.14). Poetului îi lipsesc uneltele indispensabile şi nu are cărţi care să-i hrănească spiritul. El nu găseşte cui să-şi citească versurile şi nici unde să caute sfat sau încurajare, de vreme ce publicul roman e prea departe ca să-l audă, iar cel getic nu-l poate înţelege *(N-am cărţi aici mai multe, să-mi iau însemn şi hrană.../ S-asculte-a mele versuri şi să le înţeleagă,/ De i-aş citi din ele, nu-i nimene pe-aici* – T.III.14). Poetului prea puţin îi pasă de succesul poemului scris în graiul localnicilor *(mi-i ruşine-a spune: am scris în graiul getic/ Cuvintele barbare le-am pus în vers latin!/ Am şi plăcut* – P.IV.13), căci pentru el singura operă demnă de acest nume e cea în latină. În aceste condiţii devine explicabil de ce uşurinţa cu care deprinde geta nu e un motiv de mândrie, ci, dimpotrivă, de spaimă: cuvintele barbare riscă să ia locul celor latine şi să-i altereze puritatea exprimării, care ar putea ajunge astfel de neînţeles pentru cei cărora li se adresează de fapt *(Nu mă-ndoiesc că multe cuvinte sunt barbare/ În cartea mea, dar vina e locul, nu sunt eu* – T.V.7). Oricum, surghiunitul nu poate spera într-un public de elită, o dată ce accesul în bibliotecă, în palat sau în teatru îi este interzis prin decret: poetul s-ar mulţumi să fie citit de oameni de condiţie oricât de modestă acasă, în singurul loc important pentru el *(Iar voi, dacă se poate, plebei, aceste versuri,/ Respinse, ruşinate, luaţi-le în mâini* – T.III.1).

Împrejurările se arată aşadar cu totul potrivnice creaţiei şi ele impun operei o înfăţişare diferită de cea a lucrărilor precedente. Schimbarea frapează chiar de la aspectul exterior al volumului trimis ca ambasador la Roma: departe de a mai fi împodobită şi lustruită ca odinioară, cartea poartă un veşmânt sărăcăcios de doliu, iar paginile îi sunt pătate de lacrimi *(Să nu fii netezită cu pumice poroasă.../ Să nu roşeşti de pete: acel ce-o să le vadă/ Cu lacrimile mele va şti că le-am făcut* – T.I.1). Subiectul e şi el prea puţin atrăgător, căci poemele, cărora li se refuză să mai trateze ca altădată desfătările iubirii, răsfrâng acum doar suferinţele exilului *(În versurile acestе nu-s sfaturi de amor/ Ah soarta lui cea tristă nu-l lasă azi pe dânsul/ Cu glume să-şi îngâne nefericirea lui* – T.III.1.). Continua lamentaţie e monotonă şi poetul e cel dintâi conştient de acest neajuns estetic, dar în acelaşi timp el observă că, în condiţiile în care şi-a pierdut libertatea de a-şi diversifica efectele într-o operă de imaginaţie, trebuie să dea seamă de circumstanţele reale, mereu aceleaşi *(Orice poet, odată ce şi-a ales subiec-*

Scanned with OKEN Scanner

tul,/ Precum îi este voia şi-l poate înflori,/ Dar muza mea e glasul atâtor suferinţe,/ Şi ea e-o mărturie ce nu poate greşi – P.III.9). Conţinutul lucrării are puţine şanse de a seduce, forma ei e în egală măsură lipsită de farmec. Versurile ţâşnesc într-un singur jet, iar poetul renunţă să le cizeleze *(Deloc eu nu le piaptăn şi ele vin de-aice:/ Sunt barbare, ca locul din care ele vin* – T.V.1), căci nu mai are energia necesară să le finiseze şi nici dorinţa de a o face *(nu le-ndrept, căci munca aceasta-i şi mai mare,/ Şi mintea mea bolnavă nu rabdă munca grea* – P.I.5). Scrupulul formal diminuează parcă elanul creator *(Cât de departe este Omer de Aristarh!/ Căci vai! migala rece înfrânã tot avântul* – P.III.9), iar observaţia ni se pare interesantă, căci sugerează ideea că noua înfăţişare a poemului, impusă de condiţiile aparte în care a fost scris, poate fi în egală măsură şi rezultatul unei modificări de poziţie estetică a autorului. Indiferent de motivaţie, remarcabilă este insistenţa lui Ovidiu asupra imperfecţiunii la toate nivelurile a poeziei de exil: de pildă, distihul elegiac cu versuri inegale ar şchiopăta din pricina distanţei pe care volumul a fost silit să o parcurgă înainte de a ajunge la destinaţie, la Roma *(versurile-s şchloape, nu-s toate pe-o măsură:/ Pricina ori e metrul, ori drumul meu cel lung* – T.III.1.). Argumentul este specios, de vreme ce acelaşi distih poate celebra şi deplina fericire în elegia erotică, dar detaliul vine să completeze imaginea pe care autorul înţelege s-o ofere noii sale poezii. Finalitatea pe care i-o atribuie este şi ea diferită de cea a volumelor scrise la Roma, iar opera condamnată la imperfecţiune are alt ţel decât gloria. Soarta nefavorabilă interzice preocuparea pentru faimă *(Azi nu ne mai zâmbeşte norocul de-altădată,/ Azi glorie şi nume n-ai dreptul să mai ceri* – T.I.1), atunci când vitală este autoconservarea, iar nu renumele *(Nu gloria o caut: am vrut să uit durerea* – T.IV.1). Stimulentul aplauzelor ar fi frivol pe ţărmul pontic *(nici gloria n-o caut,/ Nici faima ce-mboldeşte într-una pe poeţi./ Vreau numai să nu piară de chinuri al meu suflet* – T.V.1), el rămânând un ţel legitim doar pentru poeţii favorizaţi de soartă *(...lauda îi face talentul mai fecund:/ Dus mă lăsam eu însumi de-a faimei strălucire,/ Cât timp un vânt prielnic vântrelele mi-a dus* – T.V.12) şi este aşadar firesc ca exilatul să cedeze această aspiraţie confraţilor rămaşi acasă *(voi să chemaţi pe Muze/ În nopţile de veghe, de glorie-mboldiţi* – P.I.5). Desigur, un cititor răuvoitor i-ar putea reproşa lui Ovidiu că îşi simulează dezinteresul: poetul le cere mereu prietenilor să protejeze destinul *Metamorfozelor* smulse din flăcări, să recomande cititorilor culegerile pontice, să le alcătuiască un frontispiciu explicativ *(iată şase versuri; de-i socoti că-i bine,/ În fruntea cărţii mele atunce să le pui:/ Tu, care iai în mână aceste cărţi orfane,/ În Roma ta iubită un loc să le găseşti* – T.I.7). Totuşi, aceste scrieri nu sunt menite să cucerească laurii literari, ci compasiunea cititorului.

Scanned with OKEN Scanner

Punând în lumină cu obstinaţie lipsa de farmec şi slăbiciunile poeziei sale, exilatul lasă să se ghicească o dată în plus asprimea condiţiilor în care a scris-o, iar auto-incriminarea literară poate fi parte componentă a unei strategii destinate să câştige simpatia unor personaje eventual capabile să-i amelioreze soarta. Creaţii literare, *Tristele* şi *Ponticele* au în punctul de plecare o finalitate practică. Faima, spune la un moment dat poetul, vine după salvarea personală *(Să mă salvez! Nu-mi pasă de faima de poet* – P.III.9).

Poeziile oglindesc fidel existenţa exilatului: tristeţea, monotonia, imperfecţiunile, ezitările şi lipsa lor de strălucire sunt un ecou al suferinţelor îndurate. Autorul subliniază mereu această corespondenţă intimă *(Cum jalnică mi-i soarta, şi cântecul mi-i jalnic,/ Se potriveşte scrisul cu ceea ce eu cânt* – T.V.1). Opera sa nu este una de imaginaţie şi se deosebeşte fundamental în acest punct atât de eposul homeric, cât şi de propriile elegii de tinereţe: exilatul arată că suferinţele lui Ulise sunt fictive, în timp ce ale sale sunt cu desăvârşire reale *(...multe din chinurile sale/ poveşti sunt, însă nu e poveste chinul meu* – T.I.5) şi răspunde acuzaţiilor de imoralitate cu argumentul că opera incriminată nu îi reflecta spiritul şi moravurile, ci manifesta doar o inocentă dorinţă de a fermeca urechea ascultătorului *(cartea mea nu este oglinda unui suflet:/ Ea este-o desfătare mai mult pentru urechi* – T.II). Afirmaţia că *Ars amandi* a fost un simplu amuzament de tinereţe, fără legătură cu viaţa sobră a autorului, poate fi înţeleasă şi altfel decât ca un artificiu într-o pledoarie defensivă. Critica literară recunoaşte aproape unanim absenţa pasiunii din *Amores*, iar sentinţa totuşi prea categorică lui Paul Vayne, conform căreia elegia erotică romană se află la antipodul efuziunii sincere, constituindu-se într-un bibelou graţios şi ireal, îşi găseşte oricum cea mai bună ilustrare în badinajul literar al celui dintâi Ovidiu. Elegia inaugurată la Roma de Catul printr-o invazie a lirismului şi subiectivităţii riscă să-şi epuizeze în timp resursele pentru a eşua într-o improvizaţie de salon, într-un joc de spirit detaşat de realitatea exterioară sau intimă. În exil, Ovidiu caută să substituie unei poetici a artificiului una a autenticităţii şi pentru aceasta renunţă conştient sau nu, voit sau silit de împrejurări, la vechiul său mod de a scrie. O poezie lipsită de inspiraţie şi travaliu, nefinisată prin cizelare, destinată unui public întâmplător, iar nu unuia de cunoscători subtili, contravine canonului elitist al lui Horaţiu în care se conjugă *mens divinior, ingenium, ars* şi *labor limae*. Principiile artei clasice se văd răsturnate, iar o dată cu ele şi cele alexandrine care au stat la baza elegiei erotice latine încă din timpul neotericilor. Cercetările lui Betty Rose Nagle (*The poetics of exile,* 1980) şi Anne Videau Delibes (*Les «Tristes» d'Ovide et l'élégie romaine*, 1991) au meritul de a sublinia elementele de continuitate între opera de exil a lui Ovidiu şi elegia erotică, între

Scanned with OKEN Scanner

situaţia renegatului şi a lui *amator exclusus*: ar fi vorba de o înrudire tematică şi stilistică remodelată în funcţie de situaţia inedită, de o îmbinare a factorului tradiţional cu cel original, de o poetică a neasemănării în asemănare. Ruptura este însă una de profunzime. Ovidiu întrebuinţează în chip sensibil diferit un material literar deja folosit: poezia înţeleasă ca oglindă perfectă a vieţii este la antipodul poeziei-convenţie şi, înainte de a-i nega pe Callimah sau pe Horaţiu, poetul surghiunit se neagă pe sine.

Poetica exilului ni se pare evident inovatoare, realizarea ei în vers rămâne însă tributară unor deprinderi mai vechi şi nu întotdeauna fericite. Cu o severitate excesivă, René Pichon considera *Tristele* şi *Ponticele* o operă rece şi falsă, monotonă şi lipsită de demnitate, manieristă şi prolixă. Yves Bouynot răspunde acestor acuzaţii arătând că autorul monden şi livresc de odinioară, cu o inspiraţie exclusiv factice, de şcoală, are ocazia de a descoperi prin suferinţă lumea reală şi propria viaţă interioară, de a percepe cu acuitate sensul existenţei cotidiene şi de a medita la destinul omului în univers. Criticul are în principiu dreptate, onestitatea ne obligă să recunoaştem că Ovidiu nu a valorificat până la capăt această ipotetică «şansă» oferită de schimbarea brutală din viaţa sa. Dacă în descrierile depăşind pitorescul ale iernii scitice (T.III.10, V.10; P.I.3) sau în notarea ecourilor sufleteşti ale mortalei despărţiri de Roma (T.I.3, III.3) sunt pagini de poezie autentică, de multe ori poetul recurge la soluţii facile şi scrie după o reţetă îndelung întrebuinţată: mai mult decât lipsa de elevaţie morală din lamentaţiile adresate principelui, mai mult decât reluările tematice, în definitiv explicabile, deranjează poate inflaţia de locuri comune, artificiile, eternele aluzii mitologice care sufocă expresia trăirii autentice. Nu-i mai puţin adevărat, însă, că, nici atunci când expresivitatea există, arta tomitană a lui Ovidiu nu este lipsită de o anumită retorică. El nu trece de la o poezie artificială la una sinceră, ci, mai curând, de la o retorică a artificiului la una a sincerităţii. Aceasta, pe de o parte, deoarece, chiar sincer fiind, el joacă un rol, acela al victimei suferinde, şi se serveşte de diverse mijloace pentru a stârni compasiunea prezumtivilor cititori. Iar pe de altă parte, pentru că, pur şi simplu, poezia fără o retorică, fie ea şi a sincerităţii, nu poate exista. Chiar smulsă din carne, poezia trece prin artă înainte de a deveni expresivă. Numai că, în ceea ce-l priveşte pe Ovidiu, înnoirea retoricii n-a fost decât parţială. În pragul sfârşitului, Ovidiu sesizează cu acuitate impasul existenţial şi literar în care se află fără a avea însă suficientă putere spre a-l depăşi. Vechile valori ale vieţii mondene şi ale unei poezii devenite convenţionale s-au dovedit ineficiente, o nouă valoare nu i se arată. Între Naso şi eroul lui Vintilă Horia stă presimţirea stelei de la Bethleem.

Scanned with OKEN Scanner

MAGDA TEODORESCU

Obsesii și nesupuneri

La începutul anilor treizeci, criticul şi poetul T. S. Eliot[1], citindu-l pe Troţki *(Literatură şi Revoluţie)* îşi dă seama că începe să nu mai înţeleagă literatura estului (poezia rusă). Acest semnal are valoarea unei extraordinare intuiţii, mai cu seamă că eseul este conceput în 1933. După ce Eliot îl laudă pe Troţki pentru distincţia dintre artă şi propagandă, după ce desenează ironica acoladă a sistemului de cenzură roman şi comunist[2], exprimându-şi neîncrederea în posibilitatea ca regimul sovietic să-şi poată permite acceptarea unui Villon (dacă acesta ar apărea), poetul continuă: «Este probabil ca literatura rusă să devină din ce în ce mai greu de perceput, mai greu de înţeles pentru popoarele Europei occidentale, dacă acestea nu vor evolua în aceeaşi direcţie ca Rusia. Chiar aşa cum se prezintă lucrurile, în actuala stare de haos a opiniilor şi credinţelor, ne putem aştepta să descoperim literaturi diferite existând în aceeaşi limbă şi în aceeaşi ţară». Înaintea lui Milan Kundera, Eliot a observat de la distanţă un fenomen care de abia prindea contur. Pe de altă parte, W. B. Yeats, referindu-se la poezia «celor care se autointitulează comunişti», nu observă în opera lor «nici o urmă a filosofiei acceptate, iar *comuniştii de meserie* îi resping» (subl. mea, M. T). Poetul anglo-irlandez nu găseşte aici decât un prilej de a-şi verifica

---

[1] T. S. Eliot, «The Modern Mind», în *The Use of Poetry & the Use of Criticism*, Faber and Faber, 1975 (pp. 136-137). Într-una din notele de subsol care însoţesc comentariul cărţii lui Troţki, Eliot observă: «Marea parte a cărţii lui Troţki nu este foarte interesantă pentru cei care nu sunt familiarizaţi cu autorii ruşi moderni: poţi bănui că majoritatea lebedelor lui Troţki sunt gâşte» (p. 135).

[2] Pentru a nu omite nuanţele ironice ale acestei acolade, voi cita în întregime nota de subsol a textului eliotian: «Ideea romană şi comunistă a unui index de cărţi interzise îmi pare perfect sănătoasă în principiu. Ne întrebăm (a) cât de benefică şi universală este cauza, (b) cât de inteligent este modul de punere în practică.»

Scanned with OKEN Scanner

propria teorie despre mimesis (indirect, dar suficient de dur, el îi acuză pe Eliot şi Pound pentru prozaismul poeziei lor). Creatorii comunismului au gândit sistemul având în minte «oglinda lui Stendhal», pe când poetul nu copiază realitatea[3]; se pare că Yeats însuşi era departe de ea, cu toate că nu putem trece cu vederea că el afirmă (indirect) că între poezie şi politică (între ideologia literară şi cea politică) nu există nici un fel de legătură[4].

Dincolo de «cearta» dintre poeţi, un fapt este cert: revoluţia bolşevică a redeschis răni mai vechi, a scormonit obsesiile adânci ale europenilor. Dacă Eliot percepe mai acut fenomenul, cred eu, acest lucru se datorează şi faptului că el însuşi era un exilat în căutarea unei identităţi europene. Instinctiv sau nu, drumul spre identitatea râvnită trece tot prin biografia altor exilaţi sau a celor obsedaţi de exil. John Milton este un mare semn de întrebare, îl macină. Un mare poet – deşi nu chiar pe gustul lui – pe care insesizabil îl apără de posibilele atacuri politice. Evident, scena contemporană îi alimentează atitudinile. El însuşi ajunsese într-un punct în care se vedea atacat de vechii prieteni americani care îl acuzau de obscuritate şi snobism (Malcom Cowley, *Exile's Return).* Devenit «clasic» fără voie, apără valorile clasice – un loc în cultura europeană nu se obţine oricum. Oscilaţiile de atitudine le observăm în cele două eseuri despre Milton, lăsând la o parte referinţele dese din alte eseuri.

O «revenire» asupra biografiei miltoniene va spune de la sine dacă obsesia lui Eliot rămâne doar la nivelul unei reacţii dictate fie de criza de identitate, fie de expansiunea bolşevismului.

Când John Milton îi face prietenului său, Charles Diodati, un mic dar, *Elegia Prima*, el se află la loc sigur, departe de Cambridge, locul lui de exil, pe care îl compară cu Tomisul lui Ovidiu. Tânărul Milton fusese pedepsit ca urmare, se pare, a unei dispute aprinse cu asistentul său, William Chappell. Libertatea de care se bucură în timpul exmatriculării apare într-un mod cu totul neaşteptat în această elegie scrisă în metrică ovidiană (alternarea hexametrului cu pentametrul). Mulţi critici, începând cu Dr. Samuel Johnson, o consideră un document biografic, ceea ce este perfect adevărat dacă luăm în considerare şi porţiunea de experienţă a lecturii, esenţială în înţelegerea textului. Viaţa de acasă este un şir de distracţii, cu diferenţa că acestea apar din aburul cărţilor. Dincolo de *imitarea clasicilor,* Milton *se povesteşte,* istorisind viaţa intensă din cărţile citite. Poetul-cititor (criticul per-

---

[3] W. B. Yeats, «Introduction», *Oxford Book of English Verse, 1892 – 1935,* New York, 1936, pp. XXXIII - XXXIV.

[4] Cairns Craig, în cartea sa *Yeats, Eliot, Pound and the Politics of Poetry,* University of Pittsburgh Press, 1982, susţine cu argumente din opera eseistică, poetică şi publicistică a celor trei mari poeţi ai veacului nostru aceeaşi idee, deşi orientarea lor spre dreapta radicală interbelică este atent supusă judecăţii.

Scanned with OKEN Scanner

fect, în accepţiunea lui Eliot) îşi construieşte biografia prin evaziune livrescă. Eul biografic devine un «eu-al-lecturii». Scene din *Ars Amatoria,* referinţe la tragediile lui Sofocle şi Seneca ocupă imaginaţia tânărului Milton. O scenă din *Amores* devine însăşi imaginea tragediei (aşa cum o va relua şi în *Il Penseroso).* La Ovidiu, momentul de isterie amoroasă era unul singular, cu mare încărcătură psihologică; pentru Milton devine un obiect de contemplaţie poetică şi sursă de metaforă. Milton însă nu se pierde pur şi simplu în contemplarea trecutului, nu este înghiţit de o cultură căreia nu îi mai aparţine, el este un tânăr al timpului său: *Gloria virginibus debetur prima Britannis;/ Extera sat tibi sit femina posse sequi.*

Spiritul răzvrătit al poetului rămâne însă generatorul unei biografii care îi aruncă pe urmaşi în interpretări contrarii – Milton este văzut când în postura unui poet-savant idealist, când în cea de trădător. Recitindu-l după o sută de ani, lui Samuel Johnson, unul dintre criticii rafinaţi ai literaturii engleze, îi este greu să nu-l judece cu asprime pentru activitatea lui politică (T. S. Eliot, la rândul lui, nu îl aprobă pe Johnson pentru această imixtiune a politicului în critica literară). Totuşi, pentru Johnson, Milton este un poet de geniu, scrie cu uşurinţă în greacă, latină, italiană, spaniolă, franceză, este un insular care trezeşte respectul oamenilor de cultură francezi şi italieni. L-a impresionat pe Manso, Marchiz de Villa, patronul lui Tasso, dar însăşi lumea catolică a reacţionat la comportamentul lui: «Probabil că i-a deranjat faptul că l-a vizitat pe Galileo, pe vremea aceea prizonier al Inchiziţiei pentru erezii filosofice», scrie Johnson în eseul lui despre Milton din *Vieţile poeţilor englezi.* Unul dín lucrurile pe care nu le poate înţelege criticul (în afară de reproşul apartenenţei la tabăra cromwellină) este modul în care poetul s-a risipit în mărunţişuri *pedagogice,* cu toate că nu poate să nu-i recunoască planul de reformă a educaţiei. Milton dorea să orienteze studiul literaturii spre acei poeţi a căror operă se ocupă de natură şi recomanda studierea tratatelor de astronomie ale anticilor. Declarându-se împotriva «metodei» miltoniene, Johnson se manifestă ca adept al eticii socratice; nu suntem în lume, spune el, să urmărim creşterea plantelor sau mersul stelelor, ci să facem bine şi să evităm răul, aşa cum ne învaţă Socrate. În concluzie, iniţiativele pedagogico-reformiste miltoniene nu au creat şcoală (doar un nepot al lui, Philips, o persoană despre care «cititorii mei nu au auzit», comentează Johnson muşcător, a scris o *Istorie a poeziei).* Mai mult, această direcţie filosofică creează haos interior şi dezechilibru, căci nu se explică altfel cum, din prietenul presbiterienilor, Milton a devenit inamicul lor: «Cel care îşi schimbă partidul după bunul plac nu este mai virtuos decât cel care îl schimbă din interes; se iubeşte mai curând pe sine decât adevărul». Pot să-l înţeleg pe Johnson în această atitudine faţă de Milton: Anglia era sfâşiată între facţiuni politice şi devastată, regele fusese

Scanned with OKEN Scanner

decapitat, vechi catedrale erau transformate în barăci (cum s-a întâmplat cu simbolul spiritualităţii britanice, Canterbury), iar el, omul de cultură, poetul-savant şi pedagogul, devenise complice al regimului şi a(u)ctorul care ducea, din partea republicanilor *(Defensio Populi),* bătălia împotriva regaliştilor.

În ce priveşte *Aeropagitica* (publicată în 1644, cu cinci ani înaintea decapitării lui Charles I), Johnson este laconic. Chiar dacă este drastic cu omul-Milton, în discutarea operelor, el se dovedeşte un cititor riguros. Mai mult, *metoda* de lectură seamănă în mod ironic cu «metoda pedagogică» miltoniană. În discutarea *Paradisului pierdut,* criticul (poet el însuşi) pare coborât direct din finele veacului nostru: «este plăcut să vezi mari opere în etapa lor seminală (Johnson a studiat variantele poemului epic, *n. m.),* purtând latenţele; nu poate exista o plăcere mai mare decât să mergi pe firul creşterii şi expansiunii lor, să observi cum evoluează, câteodată brusc, din aluzii accidentale, să vezi cum se perfecţionează lent prin continuă meditaţie. Ingeniozitatea este singura activitate literară pe care orbirea nu o poate împiedica». În afară de povestea facerii poemului, pe care Johnson o spune cu voluptate, lectura amănunţită este conformă canonului aristotelic. Unul dintre aspectele care îi stârnesc o reacţie puternică este limbajul poetic miltonian. Tendinţa pe care am observat-o în cazul *Elegiei I,* de a construi imagini livreşti (Milton are o formidabilă imaginaţie acustică, iar natura, ca prezenţă vizuală, este aproape inexistentă în poezia lui), continuă prin transformarea cuvântului poetic într-un intertext, poetul creându-şi propriul idiom: «Am putea spune despre el exact acelaşi lucru pe care Jonson îl spune despre Spencer, anume că nu a scris „în limbă", ci a creat ceea ce Butler numeşte „dialect Babilonian", în sine dur şi barbar, dar fiind vorba de opera unui geniu desăvârşit devine un vehicul de intensă cunoaştere şi plăcere şi, asemenea amanţilor, diformităţile lui ni se par pline de graţie». T. S. Eliot nu va formula mai bine această opinie, având avantajul timpului; judecata lui, oscilantă în receptarea lui Milton, va găsi în apropiere un urmaş al modului de construire a limbajului poetic: «Nu există un singur clişeu, nici stil poetic în sens depreciativ, ci o suită permanentă de acte de nesupunere. Dintre toţi scriitorii moderni de poezie, cea mai apropiată analogie îmi pare a fi Mallarmé, un poet mai degrabă minor, totuşi mare. Nu se poate să existe o diferenţă mai mare între personalităţile şi teoriile poetice ale celor doi, dar în ce priveşte violenţa aplicată limbii şi modul de justificare există o asemănare îndepărtată. Poezia lui Milton este poezie în sensul maximei depărtări de proză; proza lui îmi pare, de asemenea, poezie pe jumătate pentru a fi o proză bună». Eliot îi reproşează *(Milton I)* influenţa «proastă» pe care a avut-o asupra poeziei secolului XVIII, deşi vina nu-i aparţine în totalitate, de vreme ce poeţii înşişi sunt responsabili de alegerile lor. Eliot,

Scanned with OKEN Scanner

din nou, cu avantajul distanţei, care îi permite să-l citească având în minte redescoperirea lui Shakespeare, califică limbajul miltonian drept *«artificial and conventional»*: «Milton scrie ca şi cum engleza ar fi o limbă moartă».

Deocamdată îi voi lăsa de o parte pe Johnson şi Eliot, pentru a reveni la destinul ovidian al poetului. Înainte de izbucnirea războiului civil, Milton se afirmase deja ca spirit independent, ca fiinţă care trăieşte în cultură şi prin cultură, pentru că această dinamică a spiritului este esenţa eseului contra cenzurii – *Aeropagitica*. Greu de citit datorită infuziei de sensuri culturale pe care o capătă cuvintele, datorită abundenţei de expresii străine traduse literal (literaritatea devine sursă de metafore), a lungimii excesive a frazelor care creează impresia unui flux oral continuu, eseul rămâne însă un demers actual.

Întrebarea de la care Milton dezvoltă această construcţie arborescentă este una de bun-simţ: cum poate un cenzor să ştie ce este bine şi ce este rău. Desigur, spune Milton, Biserica şi Commonwealth-ul trebuie să vegheze asupra cărţilor, mai ales atunci când nu poţi fi sigur de onestitatea autorului, în sensul că există o mulţime de encomiaşti, că, asemeni oamenilor, cărţile pot să înşele sau să ucidă: «cine ucide un om ucide o fiinţă raţională, imaginea lui Dumnezeu; dar cel care distruge o carte bună ucide raţiunea însăşi, imaginea lui Dumnezeu, aşa cum este ea reflectată în privire. Mulţi dintre oameni sunt o povară pentru pământ, dar o carte bună este ca sângele gânditorului, înmiresmat şi păstrat în vederea unei vieţi dincolo de viaţă». Argumentaţia lui se bazează deopotrivă pe exemple din istoria antică (Ovidiu nu lipseşte, bineînţeles, însă Milton remarcă faptul că, deşi exilat, cărţile lui nu au fost cenzurate) şi din istoria mai recentă a Inchiziţiei. În ceea ce priveşte acţiunea celei din urmă, exemplele trimit indirect la statutul Bisericii naţionale, despărţite de peste o sută de ani de Roma; Milton avertizează că există riscul de a cădea în acelaşi păcat. Catolicii se comportă ca şi cum «Sfântul Petru le-ar fi lăsat moştenire cheile Presei direct din Paradis». În aceste condiţii, se întreabă viitorul secretar al Protectoratului, cum poate omul să decidă ce este bine şi ce este rău în absolut. Măreţia omului se află tocmai în acceptarea existenţei tentaţiei – iată, pe scurt, prefigurată teologia poemului epic *Paradisul pierdut*. Eseul însuşi conţine *seminţele* alegerilor sale poetice: poemul/cartea are un *corp* propriu, este un heterocosmos, iar poetul un *creator* săvârşind un act asemănător Zeului din *Timaeus;* distrugerea cărţii (cum am observat) este o crimă împotriva divinităţii. Astfel, Milton este nu numai un precursor al criticii literare din secolul XVIII, dar şi un *poiet* în sensul pe care îl înţelegem astăzi (sesizat de altfel şi de Eliot).

Teoretizarea comunicării interumane şi impactul social al unui lider de opinie negativ nu ne surprind, ţin de logica discursului. Destinul unei cărţi

Scanned with OKEN Scanner

depinde de interpret, de ghidul care o introduce «omului ignorant», cum spune Milton. El avertizează că nu numai cărţile pot răspândi «erezia, desfrânarea şi relele moravuri», că există «o mie de alte feluri care nu pot fi înăbuşite şi doctrina cea rea nu se poate propaga prin cărţi dacă nu există un învăţător, care poate acţiona şi altfel decât prin scris, fiind greu de oprit» – discursurile revoluţionarilor, de exemplu, iar în acest context, *oralitatea* capătă o funcţie precisă faţă de *scriere.* Diversitatea pericolelor şi acest univers al metamorfozelor există dincolo de capacitatea umană de a instiui un control, pentru că, la urma urmelor, cine poate fi un adevărat «cenzor»? Exemplul *Republicii* lui Platon este o ţintă uşoară pentru Milton. Pentru prima oară un poet aruncă o privire în spatele lumii utopiei, având grijă să spună că Platon a creat acele legi «în special pentru un Commonwealth imaginat de el şi nu pentru altă parte». Mai mult, Milton dezvăluie indirect o strategie a *evaziunii* la Platon: Filosoful *a citit* şi *citează* cărţile pe care le condamnă. Cum ar arăta lumea utopiei coborâtă din carte în realitate? Spectacolul este trist: «Nici un fel de muzică nu trebuie ascultată, compusă sau cântată, cu excepţia muzicii sobre sau dorice» – pastorala armatei îngerilor rebeli în *Paradisul pierdut(!).* Amănuntele acestei existenţe descrise de Milton dovedesc o extrem de acută conştiinţă a distanţei dintre realitatea cărţii şi realitatea vieţii. Doar un poet ca Milton, care, foarte tânăr fiind, înţelege perfect drama lui Ovidiu, putea să aibă conştiinţa acută a barierelor polisemantismului. Să presupunem, spune Milton, că cei douăzeci de cenzori s-ar apuca de lucru: «Ar trebui să acorde licenţă pentru dansuri, astfel ca tineretul să nu cumva să înveţe vreo mişcare, gest sau poziţie pe care ei le cred neoneste.(...) Vor trebui mai mult de 20 de cenzori pentru examinarea alăutelor, viorilor şi ghitarelor din fiecare casă; nu trebuie să li se permită să zăngăne aşa cum o fac, ci trebuie să li se impună ce să spună. Şi cine va aduce la tăcere toate ariile şi madrigalele care murmură dulce în încăperi? Trebuie să se gândească şi la balcoane şi la ferestre...». Nu avea Milton cum să ştie că *Republica* va coborî pe pământ, dar, cu certitudine, era conştient de pericolele care planează asupra propriului statut de scriitor. Cum se poate, se întreabă el, ca un ins care este mai tânăr, mai neinstruit, sau, mai rău, unul care nu a scris în viaţa lui un rând, să fie cenzor. Dacă el este instrumentul statului, cu atât mai rău: «Statul să se ocupe de guvernare, nu de critică; guvernanţii se pot înşela în alegerea cenzorului tot atât de uşor cum acest cenzor se poate înşela în privinţa unui autor».

În *Aeropagitica* tânărul Milton se revoltă împotriva prejudecăţilor, trece de la fraze înălţător-patriotice la judecăţi drastice şi sarcasm pentru a rosti o idee fundamentală: cultura are nevoie de libertate. «Daţi-mi, mai presus de orice, libertatea de a şti, de a rosti, de a discuta în contradictoriu după

Scanned with OKEN Scanner

voia mea, conform conştiinţei mele.» Aceasta este esenţa dramei lui Milton, al cărei circuit poetul îl reia în *Paradise Lost* şi *Samson Agonistes.* Dacă poemul dramatic *Samson Agonistes* a părut posterităţii drept o scriere pronunţat biografică, unde Milton îşi proiectează propriile suferinţe în personajul biblic, *Paradise Lost* este o construcţie mult mai complexă, cu un grad sporit de ambiguitate, complexitate stilistică. În ce personaj se simte Milton «mai liber»: în Satan sau în Adam? Un răspuns şocant l-a dat Blake, cu modalitatea lui de lectură hermeneutică, de dezvăluire a conţinuturilor alegorice. «Nu este surprinzător că, unind acest principiu cu psihologia lui protofreudiană – scrie M. H. Abrams (în *Mirror and the Lamp)* –, Blake a formulat ceea ce, cred eu, reprezintă cel mai timpuriu exemplu al acelei maniere romantice radicale de polisemantism în care semnificaţia latentă personală dintr-un poem epic nu numai că stă la baza lui, dar şi contrazice şi anulează intenţia de suprafaţă.» Aşa ajunge Blake la concluzia, prezentă într-o notă a unui poem în proză, psihanalizabil şi el, că «Motivul pentru care Milton a scris în lanţuri când a scris despre Îngeri şi Dumnezeu, şi în largul lui când a scris despre Diavoli şi Iad, se explică prin faptul că era un adevărat Poet şi din tabăra Diavolilor fără să ştie». Cred că Milton a spus singur de ce parte este în *Aeropagitica,* iar structura lui de melancolic, cu propria lui lume interioară, o găsim mai curând în *Samson Agonistes,* aşa cum bănuiesc că a citit şi Blake: mai întâi poemul aproape *colocvial,* în care Samson practic se sinucide. Milton însă îl absolvă de acest păcat: sinuciderea lui era necesară, pentru că doar astfel i-a putut pedepsi pe adversari. Din nou, Milton, acest spirit al negaţiei, este cu un pas înainte – sinuciderea are valoare de sacrificiu suprem şi singurul mod de împăcare cu Dumnezeu. Între sinuciderea lui Samson (personajul) şi sinuciderea simbolică a lui Milton (retragerea lui, orb şi cu ameninţarea pedepsei planându-i deasupra capului până la sfârşitul vieţii[5]), drumul interpretării este deschis. Însăşi metafora medicală prin care explică funcţia cathartică a tragediei este revelatorie (deşi neoriginală).

Cum redefineşte Milton, acest «spirit în avangardă», exilul la celălalt capăt al existenţei? Mai există siguranţa că se află *acasă* printre cărţi, iar universitatea/lumea este un *loc de exil?* În primul rând, poemul devine istorisirea unei duble părăsiri, rostită mai direct decât în *Paradisul pierdut.* Nu mai are acces la lumină, în schimb trăieşte în lumină (citim: expus): *De n-aş fi fost astfel exilat din lumină,/ Ca într-un tărâm al întunericului, şi totuşi*

---

[5] La venirea pe tronul Angliei, Charles II emite aşa-numitul *Act of Oblivion,* un decret prin care erau iertaţi o serie de rebeli, printre care şi Milton; Parlamentul i-a pedepsit doar pe apropiaţii lui Cromwell. Samuel Johnson comentează: «Milton, desigur, nu era unul din ei, el doar a justificat ceea ce ei au făcut» *(Lives of the English Poets,* p. 85).

Scanned with OKEN Scanner

în lumină,/ Să trăiesc pe jumătate mort, o moarte-n viaţă,/ Şi îngropat; dar vai, mult mai nefericit!/ Eu însumi al meu mormânt, mormânt pe picioare. Când chinurile, durerile îi îmbolnăvesc Corpul şi «părţile mai gingaşe» (gândirea şi imaginaţia), nici în somn nu-şi mai poate găsi liniştea. De obicei când se vorbeşte despre melancolie este invocată analogic *Melancolia* lui Dürer. Melancolia miltoniană nu cred că poate fi *reprezentată* altfel decât prin poezie şi aici se află geniul poetului, capabil să creeze poeziei propriul limbaj, adică să o facă greu traductibilă. Cât priveşte statutul de mort-viu, Milton parcă ar vorbi direct din Gulag.

În discutarea eseului *Aeropagitica* aminteam analogia dintre Dumnezeu şi creator în construirea operei. Poetul nu mai priveşte în oglindă natura exterioară, ci însăşi lumea lui interioară care, asemeni monadei lui Leibniz, conţine un întreg univers. În ce fel de oglindă poate privi însă poetul orb, captiv, alungat din lumină? Acel Milton, capabil să răstoarne o utopie, are în acest poem o revelaţie ale cărei semne manifeste apar la Nerval, Baudelaire şi cu totul neaşteptat la Mallarmé. *Structura liricii moderne* este datoare lui Milton din două puncte de vedere: în primul rând, prozodic – el a folosit pentru prima oară *versul liber* – şi, în al doilea rând, *conţinuitistic*. Hugo Friedrich a ignorat cu desăvârşire sursa ei cea mai importantă. În schimb, T. S. Eliot, de la care am pornit, a fost în permanenţă obsedat de Milton încă din primele eseuri, de aceea mereu se întoarce la el. Nu oare *criticul perfect* (poetul) este mereu cu un pas înaintea criticului profesionist (acel gen de profesionişti seci, lipsiţi de capacitatea de a scruta prezentul operei, biografia ei şi, pe deasupra, nedăruiţi cu acea rară fineţe a relativului!)?

Revenind la *Samson Agonistes*, remarcăm faptul că Milton atribuie acest «comentariu» Corului. Voi cita pasajul în întregime:

> *Ce trebuie oare mai întâi să-ţi plângă/Captivitatea sau pierderea vederii, /Închisoarea în închisoare/ Una cu întunericul?/ Ai devenit (O cea mai nefericită închisoare!)/ Propria-ţi închisoare; sufletu-ţi/ (De care văzătorii adesea se plâng fără motiv)/ Acum îţi este într-adevăr închis,/ Locuieşte în întunecimea reală a corpului/ Închis lumii exterioare/ Încorporându-se în trista noapte;/ Căci, vai, lumina interioară/ Nu răspândeşte nici o rază vizibilă./ O, oglindă a stării noastre schimbătoare/ Fără nici o asemănare de când e omul pe pământ!*

Această «oglindă fără asemănare» nu recheamă peisajul în diversitatea lui, nu este o oglindă a memoriei vizuale care reflectă (deformând sau reproducând cu fidelitate), nici una în care este prinsă umbra obiectelor. Este mai curând oglinda apei în care Narcis din *Metamorfozele* lui Ovidiu s-a înecat, oglinda care spune tot şi nimic în acelaşi timp, în care Corpul s-a destrămat. La capătul existenţei, Milton ne oferă o astfel de *oglindă a eului*

Scanned with OKEN Scanner

biografic. Ambiguitatea cuvintelor este în aparenţă minimă, sensul este aproape literal, în schimb imaginea poetică care apare la suprafaţă este derutantă. Încă o dată figura lui Ovidiu bântuie textul. Oglinda exilului nu seamănă cu nimic, analogia este anulată, dar în cazul lui Milton *anatomia melancoliei* înseamnă desfacerea treptată a cuvântului de încărcătura lui retorică, fără teama de a nu mai fi pe placul cititorului.

Adevărul trebuie spus, iar rostirea lui nu trebuie să fie forţată, ca prinderea lui Proteu, afirmă poetul la finele eseului *Aeropagitica.* Mai mult, îndeamnă Milton, deschideţi porţile Templului lui Janus: «Chiar dacă vor fi puse în libertate toate curentele doctrinare, Adevărul va fi acolo; îl jignim, punându-i la îndoială puterea, prin acordarea unei licenţe sau interzicere». A spune adevărul despre propria fiinţă, aşa cum o face în *Samson Agonistes,* este o probă a autenticităţii trăirii dramei personale, dincolo de noua poetică a cărei uşă o întredeschide.

Lecţia pe care Milton o dă, trecând peste mutaţiile sensibilităţii şi gustului, este citită mai bine astăzi, poate, după trecerea prin experienţa totalitară: *izolarea în poezie este o iluzie,* pentru că între actul scrierii şi al comunicării ei se deschide un câmp larg, presărat cu monştri mici sau mari, iar încrederea excesivă în virtuţile limbajului dublu sau ale ambiguităţii este o armă cu mai multe feţe tăioase. Eliot a înţeles poate, înaintea multor poeţi *deja* europeni. Desigur, literatura este domeniul secundarului, dar ce se întâmplă atunci când cei care o fac devin actorii principalului? Eliot s-a ferit de această tentaţie, Yeats a cochetat cu «cămăşile albastre», Pound a făcut propagandă pro-fascistă – lista obsedaţilor interbelici este voluminoasă. Dar cum ar arăta literatura de azi fără numeroasele acte de nesupunere?

Scanned with OKEN Scanner

MIHAELA ANGHELESCU IRIMIA

Exilul prin limbă, exilul acasă

În 1981, la circa un deceniu de la sângeroasele ciocniri dintre catolici şi protestanţi de la Belfast şi la aproximativ un secol de la observaţia Lordului Salisbury potrivit căreia, fiind «cel mai dezagreabil dintre cele trei regate» (britanice), Irlanda are o «splendidă hartă», Brian Friel publica o piesă cu un titlu sec, *Translations*. O difuză pânză de păianjen ordonează acţiunea aparent haotică dispusă în trei acte, geometrizând sacrificial – aidoma precautei insecte – o lume adversă, în care duşmanul poate fi atacat numai cu preţul identităţii celui agresat. Piesa este scrisă în engleză, cu minime inserţii de greacă clasică şi latină, «traduse» într-un glosar ataşat la finalul textului. «Teza» expusă s-ar putea numi – în beneficiul unei didactice simplificări – exilul prin limbă. Pluralul din titlu adaugă subtile nuanţe, oricum semantic generosului substantiv latinesc «trans-dus», în cea mai latină dintre limbile germanice: în engleză *translation* păstrează din încărcătura orginară mai mult chiar decât cele *două* echivalente româneşti – *traducere* şi *translaţie.* Verbul *to translate* decupează realitatea în următoarele sensuri esenţiale: 1. a (re)da sensul sau echivalentul unui cuvânt sau al unei opere într-o altă limbă; a transpune într-o altă limbă; 2. a interpreta; a explica, în aceeaşi limbă, cu alte cuvinte; 3. a muta sau transfera un cleric dintr-un loc în altul al ierarhiei ecleziastice; 4. a schimba forma, a transforma; 5. a muta o persoană definitiv dintr-un loc în altul, de pildă a «duce» în ceruri, *nu* prin moarte naturală; 6. *(arh.)* a transporta, în sensul figurat de a face să se extazieze; 7. *(mec.)* a induce unui corp o mişcare, astfel încât toate părţile sale componente să urmeze aceeaşi direcţie de deplasare; 8. a da formă ideilor. Am putea adăuga specializări semantice tehnice, precum *a traduce* în sensul de a transforma o mărime

---

Fragmente din piesa *Translations* de Brian Friel au fost publicate în *Secolul 20*, nr. 4-6/1996.

Scanned with OKEN Scanner

de o anumită natură într-o mărime de altă natură, sau a (tra)duce pe cineva în faţa justiţiei. Lectorului atent nu-i poate fi decât evident că toate aceste sensuri sunt exploatate fin de către cel mai talentat dramaturg irlandez contemporan, care este anglofon. «Tradus» el însuşi, Friel priveşte circumspect actul traducerii, al cărui prim şi ultim agent este, ne-o spune viţa directă a latinei, un *traduttore/traditore*.

Să încercăm să pătrundem păienjenişul pluralului din *Translations*.

Acţiunea se petrece într-o minusculă localitate din Comitatul Donegal, regiune paradigmatic irlandeză: ţărmuri de mare bătute de vânturi aspre alternează cu lande sălbatice punctate cu încrâncenată zgârcenie de vechi case de piatră, unele părăsite parcă din chiar clipa în care au fost ridicate. În anii 1830, Donegal făcea încă parte dintr-un singur Ulster, Ulsterul dintotdeauna, în care oamenii purtau veşminte lungi moltonate cu sibir. Printr-o operaţiune politică de «translaţie» pe hartă, în 1925 Ulsterul se împărţea între cele şase comitate britanice cunoscute drept Irlanda de Nord – Antrim, Armagh, Downe, Fermanagh, Londonderry, Tyrone – şi provincia omonimă a Republicii Irlanda, cuprinzând comitatele Cavan, Donegal şi Monaghan. Transcrierea identităţii se face însă sistematic şi în timp, dovadă că locul acţiunii care se petrece în 1833 ne este precizat cu deliberată imprecizie: el este Baile Beag, în «imposibila» irlandeză, sau, prin «transpunere» civilizatoare, Ballybeg în engleză. Căci tot ceea ce sugerează autorul prin *translations* originează în faptul confirmat în documente al ridicării topografice executate de Direcţia Cartografică Engleză în amintitul an al Domnului (catolic, protestant?) 1833. Printr-o mişcare de «translaţie» speculativă, am putea plasa fatidicul '33 la 32 de ani de la actul Unirii Irlandei cu Anglia (1801), eveniment perceput în comunităţile profund gaelice ca transmutare forţată, cum l-am putea plasa la un an de la reforma sistemului electoral englez (1832), prefaţă la ultima modernizare a «perfidului Albion», proces amplu şi de durată numit victorianism.

Conflictul dintre tradiţie şi noutate, conservatorism rural şi emancipare urbană, provincialism istoric şi cosmopolitism modern alimentează, de altminteri, diversele «translaţii» comandate şi executate în piesă. Mai exact, locul acţiunii este o şcoală în aer liber *(hedge-school)*, instituţie *ad-hoc*, deci neautorizată, menită a oferi un minim de instrucţie săracilor în Irlanda secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea. Această formulă de rezistenţă începuse să se practice încă în timpul regimului puritan al lui Cromwell, perpetuându-se sub jurisdicţia Codului Penal introdus de protestantul rege «exilat» din Olanda maternă în Anglia adoptivă, Wilhelm de Orania, devenit William III prin căsătoria cu regina Mary. Ruralele *hedge-schools* (literal, şcoli improvizate într-un perimetru împrejmuit de gard viu) erau, prin limba de predare irlandeză, un mod de a ţine piept presiunilor exercitate asupra catolicilor

Scanned with OKEN Scanner

«încăpăţânaţi», exilaţi într-un protectorat, apoi într-un regat protestant unit. Pe la 1700 şi ceva, «translaţia» către engleză devine o necesitate reclamată de trecerea de care se bucură idiomul anglo-saxon pe piaţă. În secolul următor, rezilienţa şcolilor irlandeze pentru săraci este însă atât de remarcabilă, încât Stanley, ministrul britanic pentru Irlanda proaspăt devenită parte a Marii Britanii, introduce, în 1831, un sistem de educaţie naţională vizând suprimarea tradiţiei gaelice. Din *Istoria Irlandei* de Edmund Curtis (1936) aflăm că marea majoritate a celor trăitori la vest de linia imaginară Derry-Cork nu-şi adresau decât în irlandeză cuvintele de tandreţe sau ocară în timpul cinei de lângă căminul neacoperit, la capătul unei zile de muncă. Era vorba de cel puţin două milioane de oameni. Prea puţini se puteau exprima fluent în engleză. Anii 1830 cunosc o masivă «translaţie» lingvistică prin extinderea reţelei de şcoli elementare universale cu predare în limba centrului ordonator. Anglizarea este, ironic, servită de charismatica figură a patriotului irlandez O'Connell, care recomandă expres folosirea limbii engleze drept soluţie de ieşire din anonimat şi provincialism. Este acuzat, acasă, de «trădare». Lideri politici locali şi feţe bisericeşti se alătură acestui curent de modernizare, în cadrul căruia debutează o campanie de rescriere a identităţii irlandeze pe hartă. Pe teren sunt trimişi reprezentanţi ai Direcţiei Cartografice care sunt, în acelaşi timp, ofiţeri ai armatei engleze. Se întocmesc aşa-zisele *Name Books*, în care toponimele gaelice sunt «traduse» fie fonematic (de pildă, Cnoc Ban devine Knockban), fie semantic (Cnoc Ban glisează pur şi simplu în Fair Hill). Strădaniile cartografice sunt însoţite de un susţinut efort de standardizare ortografică, travaliu sisific într-o cultură cu străveche tradiţie orală. Între cele două culturi au loc, firesc, şi întâlniri paşnice: se nasc poveşti de dragoste care duc la căsătorii mixte, se cristalizează diverse forme de osmoză. Se produc, deci, variate *translations*.

În *Translations* survin exact acest gen de fericite, dar mai ales nefericite întâmplări, în urma cărora paşnica viaţă a comunităţii tradiţionale este bulversată dramatic. O privire asupra personajelor lui Friel ne va ajuta să pricepem tâlcul identităţii fluide de care nici unul dintre protagonişti nu se poate dezbăra. Manus, un bărbat de treizeci şi ceva de ani, şi fiul lui Hugh, institutorul localei *hedge-school* în care irlandeza este mimată – «tradusă»? – pe scenă prin engleză, poartă numele lui Carolus Magnus însuşi, căci în şcolile gaelice improvizate respectul pentru clasici, mai ales pentru poeţii latini, era garanţia neîntreruptei legături cu Roma seculară. Faţă de aceasta, Londra – în fapt o invenţie romană târzie, milostivită cu numele de împrumut de Lundinium – nu era decât o margine a lumii civilizate. Devenită capitală arogantă, Londra îşi translatase fastul de la San Pietro sub cupola unei alte imitaţii, St. Paul's. Rămânea, însă, fatal, un accident protestant. De la Venerabilul Beda ştim că în ziua de Crăciun a anului 800, la

Scanned with OKEN Scanner

încoronarea lui Charlemagne ca suveran al Imperiului Roman de Vest, Irlanda se putea mândri cu statutul de patrie adoptivă a învăţaţilor, a savanţilor şi a oricăror altor eruditi exilaţi sau autoexilaţi de pe un continent tot mai instabil politic. În mod simbolic, institutorul cu nume imperial se căzneşte s-o facă pe Sarah («prinţesa» în original, în ebraică), «muta» satului, să poată articula fie şi câteva vorbe, o propoziţie. Implicată în numele biblic, vechimea culturii locale sprijinită de aportul occidental-european ne va apărea în puternic contrast cu imberbia spirituală a englezilor trimişi la treabă de Londra pragmatică. Şi, pentru că Sarah este «mută» în scenariul «traducerilor» care ameninţă cu prefaceri capitale, maximum de record pe care-l poate înregistra măiestria lui Manus este ca Sarah să-şi poată pronunţa numele. Ea este Irlanda însăşi, impermeabilă la idiomul impus, la orice idiom, pentru că simte instinctiv că, odată deprinsă arta vorbirii depuse în scris, «traduceri» de tot felul se vor grăbi să-i şteargă unicitatea. Ceva din socratica neîncredere în virtuţile invenţiei egipteanului zeu Theuth (asimilat de către greci întreprinzătorului, dinamicului, «ermeticului» Hermes) străbate în replicile pe care le schimbă «prinţesa mută» cu bine intenţionatul educator. Aprehensiunile acestei înţelepte neînvăţate nu vor rămâne fără ecou în piesă: pe măsură ce oralul *Irishness* este «tradus» într-un *Englishness* omologat în documente oficiale, încep să pălească amintirile comunitare care dădeau motivaţie internă numelor locurilor, numelor oamenilor, numelor. Se instalează un dubios confort mental pândit de pericolul în cele din urmă fatal al amneziei colective de care se temea maestrul lui Platon. Atunci îşi va fi desăvârşit opera temutul *traduttore/traditore*.

Muţenia Sarei, atât de asemănătoare cu cecitatea Blimundei din romanul *Memorial do convento (Memorialul de la Mafra*, Ed. Univers, 1988) al lui José Saramago, este, într-un sens mai subtil, şi maladia lui Jimmy Jack Cassie, sexagenarul cu haine ponosite, mănuşi slinoase şi pantofi scâlciaţi, cunoscut în colectivitatea locală drept Copilul-Minune. Cu nume pe jumătate englez, pe jumătate irlandez, el este un personaj şi mai exilat din realitatea imediată. Jimmy vorbeşte curent latina şi greaca veche, «fără a fi pedant», ne avertizează o indicaţie de regie, şi cunoaşte lumea zeilor şi a miturilor Greciei antice la fel de bine cât cunosc cei din jur întâmplările zilnice din Baile Beag. Fiecare cu naraţiunea lui. Cheia cea mai măiestrită de care se serveşte Jimmy pentru a deschide secretul vorbelor este etimologia. Aidoma ludicului Socrate din *Cratylos,* el poate oferi explicaţii etimologice care să facă transparent precum limbajul adamic orice cuvânt rostit în prezenţa sa, dar este total incapabil să vorbească limba engleză. – *English is Greek to him, but not Greek.* Pandant al Sarei, Jimmy Jack este tradiţia erudită care respinge noutatea agresivă şi infatuată. Refuzul de a comunica în engleză îşi dezvăluie substratul politic în observaţia lui Jimmy că singurul

Scanned with OKEN Scanner

cuvânt din limba ocupanţilor pe care-l ştie, totuşi, este *bosom* «piept», ca în sintagma «pieptul Dianei», sau poate «pieptul Britanniei»? – sintagmă propusă de o mitologie mult mai recentă, şi care, «tradusă» în termenii Irlandei ocupate, trimite la caracterul belicos al «glorioasei uniuni».

Jimmy are pandant şi în persoana lui Hugh (nume germanic desemnând un «om inteligent»), părintele lui Manus şi mintea luminată a comunităţii din Baile Beag. Bilingv, prin urmare invulnerabil la intervenţiile topografilor militari englezi, Hugh este preocupat de botezul care tocmai se săvârşeşte în vecinătate, o *caerimonia nominationis* anticipând osârdia trimişilor Londrei. Expert, la rându-i, în etimologii, Hugh compară verbul grecesc *baptizein* – «a înmuia», «a băga în apă» –, cu accepţiunea dată de Pliniu cel Tânăr substantivului *baptisterium*, anume aceea de «baie rece». Din nou aluzia politică îşi face loc printre «translaţiile» aparent strict lingvistice. Câteva replici mai apoi, acelaşi Hugh îşi avertizează consătenii că reprezentantul centrului, Căpitanul Lancey (aluzie la lancea agresorului), este monoglot, că singura lui manieră de a înţelege lumea este cea englezească, fără urmă de latină sau greacă, deci fără rădăcini istorice, fără perspectivă, fără şanse de comunicare profundă.

Dimpotrivă, nume profund poetice au băştinaşii Doalty şi Bridget (celticul Doalty descrie un viteaz cu «mădulare negre», iar Bríd, «tradus» în engleză drept Bridget, este «înalta zeiţă» a poeziei în mitologia irlandeză păgână, mama celor trei zei ai meşteşugurilor – Brian, Liuchar şi Uar). Pe Doalty şi Bridget îi uneşte, aşadar, puterea creaţiei apărată cu arma şi îndeobşte apreciată în arta meşteşugului într-o cultură arhaică.

Interesantă este figura personajului feminin Maire, variantă irlandeză, alături de o seamă de altele (Mór, Moll, Molly, Margery, Maureen), toate desemnând numele Sfintei Fecioare, extrem de rar dat fetelor în comunităţile tradiţionale dinainte de secolul al XVII-lea, din pricina interdicţiei catolice derivate din exacerbatul cult marian. Molly, ne amintim, este numele soţiei lui Bloom în capodopera joyceană. Molly pune capăt odiseei bloomiene printr-un simbolic gest de cedare articulat în silaba încuviinţării *yes*. Şi Maire a lui Friel spune «da», la capătul unei odisei în care a penelopat în absenţa unui Ulise din Ithaca de baştină. Nu poate trece neobservată această fisură în scenariul clasic, singurul care dă coerenţă unei comunităţi ameninţate cu exilarea acasă. La ce bună o patrie din care au dispărut căpitanii călători pe mare şi aşteptaţi cu nezdruncinată încredere? În soarta lui Maire citim soarta fetelor dintr-o Irlandă silită de sărăcie să-şi piardă fiii în exil transatlantic. Înstrăinată în propria cultură, vânjoasa Maire îşi găseşte un Odiseu de împrumut tocmai din rândurile ocupanţilor. Dar şirul ironiilor nu se opreşte aici. Căci numele iubitului catolicei Maire este George Yolland, identitate onomastică prin care putem «traduce» misiunea tânărului locotenent aflat la ordinele

Scanned with OKEN Scanner

căpitanului Lancey. El este, desigur, doar «loc-ţiitorul» unei «căpetenii». Ierarhic, căpitanul execută instrucţiunile primite de la marele cap gânditor de stratageme politic-administrative de pe umerii ministerului londonez. Dar, metonimic, acest «înlocuitor» al forţei impuse poartă el însuşi numele Sf. Gheorghe, patronul Angliei protestante şi, etimologic, «lucrătorul pământului». Cât despre apartenenţa sa familială, ea face o ironică trimitere la *your land,* glia persoanei a II-a, pe care jovialul tânăr englez o va trece în posesiunea persoanei I, printr-o abilă translaţie, o «în-locuire». Dar Yolland poate fi şi corupţia lui Roland, vechi şi distins nume germanic însemnând «faima pământului» şi amintind de vremurile de genuină vitejie, în care între idealul cavaleresc şi raptul neruşinat se întindea o prăpastie de netrecut.

O sumă de alte «translaţii» onomastice sugerează degringolada identitară declanşată topografic. Căpitanul Lancey şi locotenentul Yolland au mereu nevoie de un «translator» pe teren. Exilarea băştinaşilor în propria ţară nu poate fi mai lesnicioasă decât cu cooperarea unui *traduttore/ traditore.* Numele lui este Owen, «tânăr războinic», în velşă. Dar, interesant, Yolland/Yourland i-l «traduce» sistematic în Roland. Greşul englezului nu este deliberat, prin urmare ironia este cu atât mai acută, dovadă de nerecunoscută, dar tacit admisă inferioritate în faţa unei comunităţi cu autentice valori cavalereşti. Cu atât mai tristă este povestea fecioarei Maire abandonată unui flirt croit pe tipar pragmatic: iubitul ei protestant descinde la faţa locului anume pentru a lua faţa locului şi a o înlocui cu una dictată de noii stăpâni. Maire nu poate vorbi engleza contemporană ei, dar poate reproduce mecanic un anost text renascentist, o frântură de cronică pomenind o sărbătoare câmpenească de Armindeni. Cu două secole în urmă, Întâiul de Mai, *May Day,* era încă un popas binecunoscut în calendarul activităţilor tradiţionale. Era, ca şi la noi, extensia unui vechi ritual păgân de fertilitate şi includea în mod obligatoriu dansul «căluşarilor» englezi, celebrii *Morris Dancers,* performeri ai ceremoniilor de la începutul primăverii. Precum în timpurile păgâne, în mijlocul izlazului comunal se înfigea un uriaş par, aşa-zisul *Maypole,* simbol falic reiterat de beţele mânuite de feciorii dansatori, în aclamaţiile fetelor satului. Din rândul acestora din urmă se alegea o «regină a balului», *May Queen.* Remanenţe ale acestor seculare obiceiuri transpar în *Visul unei nopţi de vară,* Shakespeare însuşi preluând practica palimpsestului poetic-coregrafic de la «înscenările» rurale în care Robin Hood putea apărea alături de gnomi din poveştile populare sau nimfe din mitologia clasică. Maire percepe engleza ca pe o limbă cu totul străină şi joacă rolul «surdei». Nimic din ceea ce i se adresează în engleză nu este de natură să producă în ea o reacţie firească. Împreună cu Sarah, ea întruchipează o Irlandă surdo-mută în raportul forţat cu Albionul agresiv. Printr-o nouă «translaţie», Friel recunoaşte, ca şi Heaney, unul din-

Scanned with OKEN Scanner

tre clişeele colonizării Irlandei încă din timpul Elisabetei I, anume «contrastul familiar dintre Anglia imperială şi Irlanda neîmblânzită (...) redat ca un contrast între bărbat/mascul şi femeie/femelă, calamitatea contemporană fiind astfel înţeleasă drept inevitabilul rezultat al unei istorice silnicii sexuale.»[1] Astfel, când simbolica poveste de dragoste dintre catolica Maire şi protestantul George este pe cale de a se consfinţi în căsătorie şi în... aşezarea Angliei în Irlanda, femeia catolică cu nume de sfântă fecioară ia hotărârea de a învăţa limba bărbatului protestant. Iar pentru ca unirea lor să dăinuie, va începe cu cuvântul *always.* Se parafează astfel exilul acasă.

Referirile la hărţi făcute de diverse personaje duc toate spre aceeaşi concluzie. Maire învaţă pe de rost harta Americii, ţara făgăduinţei în Irlanda suferind de hemoragia exodului indus de o sărăcie abil orchestrată de stăpânii englezi. Harta Irlandei, noua şi frumoasa, înfrumuseţata hartă a Irlandei preluată într-un proiect civilizator, este coextensivă cu însăşi ţara Irlandei. Pe unde poposesc să scrie noile nume în nou instituitele *Name Books,* Lancey şi Yolland înfig lancea în ţărâna care acceptă de acum supusă virila înscriere a noii identităţi. Translatorul Owen îi explică stăpânului Yolland rostul numelui unei răscruci cunoscute drept Tobair Vree: cândva, în puţul *(tobair)* de la răscruce se înecase un anume Brian, sau Bhriain, sau Vree, după cum găseau oamenii de cuviinţă să-i spună într-un sat sau altul. Brian îşi vârâse capul în apa sfinţită a puţului, să-şi lecuiască umflătura care-l arăta monstruos consătenilor, şi sfârşise prin a se lecui de viaţă. De atunci, zicea lumea, locul rămăsese înscris în cartea invizibilă a satului drept Tobair Vree. Pentru prima dată, stăpânul englez este pus în imposibilitatea de a traduce un toponim. Uimit poate chiar mai mult decât Yolland, Owen se oferă să dea sugestii de adaptare/adoptare a (numelui) locului la *your land,* prin tăierea ultimei legături cu *my land,* dar loco-tenentul este incapabil să găsească un nume care să îmbrace locul ca şi cum i-ar ţine acestuia de echivalent şi decide, dându-se bătut, să păstreze vechiul nume irlandez. George Yolland, locotenent în serviciul Direcţiei Topografice Engleze, recunoaşte în Tobair Vree nu numai locul, dar şi momentul unei răscruci între două culturi. Maire îi spune «da», locul îi spune «nu» şi Yolland va trebui să trăiască pe mai departe cu conştiinţa multor altor hiatusuri în alfabetul identitar impus de Londra. Obstinaţia identitară, la care se referă Homi Bhabha discutând celălat caz clasic de colonizare sistematică – India –, poate îmbrăca sonor hainele «bu-hu-ului prin care cheamă bufniţa moartea – ce grozăvie de vorbe! (Iar vorbele acestea) nu sunt naturalizări ale descrierilor primitive ale „alterităţii" coloniale, ci inscripţii ale unei incerte

---

[1] Terence Brown, *Ireland's Literature*, The Lilliput Press, Mullinger, Co. Westmeath, 1988, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

tăceri coloniale şi care-şi bat joc, prin nonsensul lor, de performanţa socială a limbii, zădărnicind adevărurile comunicabile prin refuzul lor de a fi traduse.»[2] Exilată, prin aglutinare, acasă, Maire nu-şi poate configura nici harta fizică a patriei adoptive. Pentru ea, Anglia este o arătare vagă, un contur aproximativ în care nu poate plasa Comitatul Norforlk, locul sărbătorii de Armindeni pe care-l papagaliceşte într-o engleză desuetă.

Numirea lucrurilor, a locurilor şi a oamenilor joacă rolul esenţial în dansul multiplelor traduceri/translaţii la care asistăm. Educaţia «mutei» Sarah atinge apogeul în momentul în care aceasta îşi poate pronunţa numele, cea a Norei Dan, în clipa în care eleva îşi poate scrie numele. Unele nume sunt însă atât de vechi, încât, încarnate în trupul patriei-mumă, refuză re-scrierea, «traducerea». «O retorică a alterităţii este fundamental o operaţie de traducere. Scopul său este acela de a-l livra pe „celălalt" „aceluiaşi" *(tradere).* Este livrarea a ceea ce este diferit.»[3] Testul identităţii imposibil de dizolvat este – shakespearian – *a local habitation and a name,* fără de care totul rămâne un *airy nothing.* Spre finalul piesei, Manus îşi supune eleva mută la această ultimă încercare. Cu un efort supraumân, Sarah se recunoaşte a fi Sarah Johnny Sally, locuitoare a cătunului Bun nah Abhann, unul dintre acele nume «imposibile», cu genitive feminine atestând ferma legătură ombilicală.

Au loc şi asimilări inverse. Yolland începe să se exileze de bună voie din Anglia, pentru a se cuibări în Irlanda, fie ea şi extensie umilă a mândrei metropole, şi, poetic ca dispoziţie naturală, şi-l imaginează pe Apollo având chipul lui Cuchulain şi pe Paris drept Ferdia. Misterioasa sa dispariţie confirmă aşezarea adânc în glia ocupată... «Translaţii» mitic-legendare însoţesc, de fapt, întreg finalul piesei: Doalty rosteşte adevărul situaţiei în simpla echivalare a trasării noii hărţi cu noul botez al locurilor – un nou habitat, un nou nume, o nouă identitate. În aceeaşi *hedge-school* în care personajele mimau iniţial muţenia şi surzenia anglo-saxonă, ele sunt silite prin «translaţie» să adopte o nouă natură, articulată sonor şi în scris exclusiv în engleză. Mute sau surde în propria limbă, ele înţeleg ultima lecţie a institutorului Hugh: «Trebuie să învăţăm numele alea noi. (...) Trebuie să învăţăm unde locuim. Trebuie să învăţăm să ni le facem ale noastre. Trebuie să facem din ele noua noastră casă.»[4] Dar Hugh ştie şi că «a-ţi aminti totul e o formă de nebunie» şi că, până la urmă, împăcarea cu condiţia de exilat este prefe-

---

[2] Homi K. Bhabha, *The Location of Culture,* Routledge, London & New York, 1994, p. 124.

[3] François Hartog, *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History,* University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1988, p. 237.

[4] Brian Friel, *Translations,* Faber & Faber, London & Boston, 1987, p. 66.

Scanned with OKEN Scanner

rabilă nostalgiei patologice. Toţi avem *desiderium nostrorum* şi ţinem, într-un fel sau altul, ca şi vechii greci, la *endogamein*, pentru că *exogamein* nu este niciodată scutit de neîncredere şi suspiciune. Iar exilul prin limbă se poate deprinde învăţând cuvinte, citind gramatici, interpretând din nou lumea. Ceea ce nu înseamnă că ne putem permite să uităm trecutul şi limba strămoşilor. *Urbs antiqua fuit*, declamă Hugh patetic în finalul în care se suprapun imaginea ridicării somptuoasei Rome imperiale cu legenda elisabetană a prinţului troian Brutus. Potrivit relatărilor lui Geoffrey de Monmouth din *Historia Regum Britanniae*, acest Brutus ar fi fugit din cetatea Troiei şi s-ar fi stabilit în Devon, dând naştere ambiţioasei stirpe a briţilor şi fondând cetatea Troynovant, asimilată ulterior romanului Lundinium.

> «A fost odată un străvechi oraş pe care, se spune, lunona îl îndrăgea cel mai mult dintre toate. Iar ambiţia zeiţei şi speranţa pe care o nutrea era ca aici să se ridice capitala tuturor neamurilor, dacă sorţii aveau să fie îngăduitori. Dar, în fapt, zeiţa descoperi într-o bună zi că din sângele troian urma să se nască o viţă pusă pe dărâmarea turnurilor tiriene, un neam *late rege belloque superbum* – un neam de regi cu întinse regate, regi prea mândri la război, gata să ia parte la căderea Libiei, căci acesta era, acesta era mersul, mersul lucrurilor comandate, al lucrurilor comandate de soartă.»[5]

Libia era, metonimic, Africa pentru Roma imperială, însăşi marginea lumii salvată prin ocupaţie de la sălbăticie. Grecii numeau prin termenul *aithiops* – «faţă arsă» – nu doar pe etiopian, ci pe orice african, cum Abisinia nu era pur şi simplu ţara abisinienilor/etiopienilor, ci întunecimea fără fund a sălbaticei Africi (cf. *abyssos* «(ca marea) fără fund», «de nemăsurat», de unde şi *abis).* Mantiile din purpură de Tir erau simbolul măreţiei imperiale. Numai că Tirul, să nu uităm, era port în Fenicia, ţara Cartaginei, iar nimfa Libya, fiica lui Epaphos, regele Egiptului şi mama lui Agenor şi Busirir (cel de-al doilea, la rându-i, rege al Egiptului), era bunica ciudatei Phoenix. Culoarea *phoenix* amintea de purpura tiriană. Pasărea Phoenix juca la fiecare jumătate de mileniu scenariul grandorii şi al decadenţei.

●

În 1988, Richmond Shakespeare Society debuta seria de reprezentaţii cu spectacolul *Translations* de Brian Friel, în ziua de Sf. Gheorghe, la Twickenham, cândva reşedinţa Poetului Laureat Alexander Pope! O mai

---

[5] Brial Friel, *Op. cit.*, p. 68.

Scanned with OKEN Scanner

ironică nepotrivire spaţio-temorală cu greu s-ar fi putut potrivi... În acelaşi an, într-o revistă specializată în traduceri apăreau următoarele rânduri:

> «Irlandeza (gaelica) a fost limba tuturor irlandezilor timp de vreo două mii de ani, până la mijlocul secolului al XIX-lea. Numai în a doua jumătate a secolului cu pricina, după trei sute de ani de presiuni militare, economice şi culturale planificate, devenea limbă dominantă a ţării engleza. La vremea respectivă, şi literatura în engleză începea să înlocuiască literatura în irlandeză, ca literatură naţională a Irlandei. Secolul al XIX-lea este, aşadar, secolul în care, pentru prima dată în istoria de care avem cunoştinţă, irlandeza îşi pierde statutul şi dinamismul. (...)
> Într-adevăr, irlandeza aproape că nu se mai aude ca limbă vorbită în mod curent, rutinier, decât în minuscule aşezări din vest (aşa-zisa zonă *Gaeltacht),* în care numărul de vorbitori de irlandeză continuă să scadă catastrofal. (...) Următorii douăzeci de ani vor dovedi dacă tradiţionalele comunităţi de expresie irlandeză din Irlanda vor supravieţui. După modul în care se prezintă lucrurile în momentul de faţă, imaginea este cu siguranţă sumbră: numai 1-2% din populaţia Irlandei, adică 35000-36000 de persoane vorbesc irlandeza ca limbă de comunicare cotidiană în zona *Gaeltacht.*»[6]

Despre superioritatea asumată a englezilor ca legitimare a proiectului colonial au vorbit, în timp, o seamă de mari irlandezi. În 1762, Oliver Goldsmith publica *Chinese Letters (Scrisori chinezeşti),* rebotezate *The Citizen of the World (Cetăţeanul lumii).* Modelate pe binecunoscuta ficţiune a străinului, epistolele debordau de uimirea pricinuită de «lipsa de civilizaţie» întâlnită în Anglia, punând-o în flagrant contrast cu toleranţa cosmopolită sugerată de titlul sub care s-a încetăţenit lucrarea. Despre superioritatea asumată a englezilor ca legitimare a proiectului colonial au vorbit, în timp, şi englezii. În 1807, Robert Southey, din 1813 Poet Laureat la curtea Majestăţii Sale Regele George III, publica *The Letters of Espriella (Scrisorile lui Espriella),* numite şi *Letters from England (Scrisori din Anglia).* Atrage atenţia una dintre cele mai profunde pricini de uimire, căci temeiul său este însăşi limba: «O particularitate cu totul remarcabilă este faptul că ei (englezii) scriu întotdeauna pronumele personal cu literă mare. Nu putem oare socoti acest Măreţ / drept o dovadă neintenţionată a importanţei pe care orice englez crede că trebuie să şi-o atribuie?» Decantată în stereotipe culturale, prea buna impresie a englezilor despre ei înşişi producea, în romanticul şi

---

[6] Séan Ó Tuama, «Introduction», *Translation Issue – The Journal of Literary Translation,* Volume XXII, Fall 1989, pp. 3-4.

Scanned with OKEN Scanner

romanţiosul secol trecut al cristalizărilor identitare naţionale, imaginea «tipică» a irlandezului: «(Este) visător, nepractic, (...) cu un dar al vorbirii (exagerat) şi un defetism defensiv care îşi găseşte expresia într-un nestăvilit şuvoi de vorbe...»[7] În secolul trecut, orice «mare» naţiune occidentală îşi croia ca texte identitare o epopee modernă şi un imn naţional. Dacă era şi putere imperială, «semnul guvernării coloniale era transcris într-un registru minor şi prins în iremediabilul act al scrierii.»[8] Despre adamicul act al numirii ca înfiinţare Hartog scrie următoarele în excelentul său studiu imagologic:

> «Un nume este întotdeauna mai mult decât simplul său sunet. (...) Democrit, care compusese şi el un *Onomastikon,* afirmă că numele zeilor sunt „statui sacre înzestrate cu voce *(agalmata phoneenta)*". Numele zeului este, astfel, „reprezentarea sa audibilă", aşa cum statuia zeului este reprezentarea sa vizibilă. Şi, mult înaintea lui Democrit, pitagoreicii susţinuseră că nu numai numele zeilor, ci toate numele sunt imagini *(agalmata, eikones)* ale lucrurilor. (...) mai târziu, în *Cratylos,* (...) Socrate se amuză examinând corectitudinea compunerii numelor, dând etimologii ale diverselor nume pe baza funcţiilor îndeplinite de respectivii zei. (...) Pentru Lévi-Strauss caracterul mai mult sau mai puţin „propriu" al numelor nu este intrinsec determinabil, nici nu poate fi descoperit prin compararea acestora cu celelalte cuvinte ale aceleiaşi limbi, ci depinde de punctul în care îşi declară desăvârşită o societate opera sa clasificatoare.»[9]

Actul traducerii implică o dublă numire, aplicarea unei grile care, în mod inevitabil, axiologizează *altfel* lucrurile, oamenii, lumea. A pretinde însă că astfel ai luat în posesie lumea poate fi un gest riscat, pentru că eşti oricând pândit de trădarea traducerii. Programul spectacolului cu *Translations* din ziua de Sf. Gheorghe la Mary Wallace Theatre din Twickenham purta următorul *motto* din Martin Heidegger:

> «Omul se comportă ca şi cum ar fi stăpânul limbii, când, de fapt, limba este cea care rămâne stăpâna sa. Când această relaţie de dominare este răsturnată, omul recurge la viclenii ciudate.»

---

[7] M. Grene, «Talking, Singing, Storytelling. Tom Murphy's *After Tragedy*», în *Colby Quarterly*, Dublin, 27, 4, 1991, p. 217.
[8] Homi K. Bhabha, *Op. cit.*, p. 93.
[9] *Op. cit.*, pp. 242-243.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

MIOARA CARAGEA

O «Națiune-Navă»: Portugalia

În Portugalia, încă din secolul al XV-lea, istoria emigrației se confundă cu însăși istoria țării. O dată cu popularea insulelor Madeira și Azore în epoca Infantelui Dom Henrique, a început un îndelungat proces istoric de dizlocare populațională: colonizare și migrație, al cărui rezultat palpabil îl constituie astăzi existența a 190 de milioane de oameni care vorbesc portugheza în Africa, Asia și America.

În timpurile eroice ale Imperiului colonial, sentimentul de curiozitate care îi însufleţea pe navigatorii dornici de a cunoaşte «noi insule, noi pământuri, noi mări, noi popoare şi, mai mult, un nou cer şi stele noi», cum spunea, în secolul al XVI-lea, cosmograful Pedro Nunes, în *Tratado da Sphera,* era dublat de angoasa necunoscutului şi de teama *hybris*-ului cunoaşterii excesive. Izvorât din vechile spaime medievale în faţa «Mării tenebroase», glasul celor care vor recomanda prudenţa şi *aurea mediocritas* se va face auzit chiar în marile opere ale expansiunii portugheze: Asia de João de Barros sau *Lusiada* lui Camões. În *Prima Decadă* (1522), unde povesteşte descoperirile din epoca Infantelui Dom Henrique (prima jumătate a secolului al XV-lea), João de Barros opune taberei Navigatorului, care susţinea expansiunea atlantică dincolo de miticul cap Bojador, partida tradiţiei prudente, care, invocând exemplul regilor trecutului, cerea limitarea expediţiilor de explorare numai la bazinul închis şi familiar al Mediteranei: «Căci întotdeauna au existat regi şi principi în Spania dornici de fapte măreţe şi la fel de nerăbdători de a căuta şi de a descoperi ţări noi precum infantele, dar nu vedem şi nu citim în cronicile lor că ar fi poruncit să fie descoperite aceste ţinuturi (...), mulţumindu-se cu pământul pe care îl avem acum, pe care Dumnezeu ni l-a dat ca limită şi locuinţă...[1]» Navigaţia spre ţinuturile lăsate de divinitate *pera pasto dos bru-*

[1] João de Barros, *Asia. Primeira Década,* livro I, cap. IV.

Scanned with OKEN Scanner

tos nu putea aduce decât suferinţă în schimbul unui profit întru totul improbabil: «Desigur, noi nu ştim ce are în minte infantele, nici ce roade aşteaptă el de la aceste descoperiri, decât pierzanie pentru atât de mulţi ce se îmbarcă, pe urma cărora vor rămâne numeroşi orfani şi văduve în regat, pe lângă risipirea averilor sale, căci primejdia şi cheltuiala sunt amândouă manifeste, iar folosul nesigur precum cu toţii o ştim.»

Tema rupturii dureroase de patrie şi de cei dragi, implicită deja în opera istoriografică a lui João de Barros, este reluată de Camões în celebrul episod al «Bătrânului din Restelo» din *Lusiada* (cântul IV, 94-104). Setea de glorie este cea care îi face pe oameni să-şi depăşească limitele dictate de Providenţă, pornind în aventuri nesăbuite care, în spatele mirajelor aurului, ale faimei şi ale acţiunii creatoare de istorie, nu ascund decât pericole şi moarte, «surghiun şi tristă absenţă». Pasiunea descoperirii şi *hybris*-ul cunoaşterii sunt scântei ale focului aprins odinioară de Prometeu:

O, Prometeu! Nu ar fi fost nicicând
Nici un dezastru-n lume, nicăierea,
Statuia ta de n-avea ochi fierbinţi,
S-o mişte, focul marilor dorinţi! [2]

Drama despărţirii de spaţiul natal, trăită ca un preţ individual ce inevitabil se plăteşte în schimbul euforiei colective generate de edificarea unui imperiu mondial, va deveni în timp un topos al spaţiului mental naţional, subsumat reţelei semnificante a vocabulei *saudade* (dor), cuvântul cu cea mai mare productivitate semantică din limba portugheză.

Definit în moduri diverse, analizat de-a lungul secolelor din punct de vedere etimologic, semantic, antropologic, «dorul» portughez şi-a început lunga carieră speculativă la sfârşitul Evului Mediu, când regele Dom Duarte, constatând singularitatea conceptului («nici latina, nici altă limbă de care am ştiinţă nu au echivalent pentru înţelesul lui»), îl delimita de doliu, de durere şi de tristeţe, adăugându-i sensul complementar de dorinţă şi de plăcere: «căci dorul este simţământul pe care inima îl trăieşte pentru că se vede lipsită de prezenţa unei fiinţe sau a unor fiinţe pe care le iubeşte cu mare afecţiune sau aşteaptă să le revadă în curând. (...) Spun afecţiune şi delectare fiindcă sunt sentimente izvorâte din inimă, căci de acolo izvorăşte dorul, mai curând decât din raţiune sau înţelepciune. (...) Iar acest dor este simţit ca plăcere, mai mult decât ca suferinţă sau tristeţe.»[3] În secolul al XVII-lea, Duarte Nunes de Leão considera şi el că dorul este «un afect propriu portughezilor», datorat «naturii lor simţitoare», memorie şi dorinţă în acelaşi timp: *lembrança de alguma cousa com desejo dela*. Deşi, în mod

---

[2] Luís de Camões, *Lusiada*, traducere de Aurel Covaci, Bucureşti, ELU, 1965.
[3] Dom Duarte, *Leal Conselheiro*, cap. XXV.

Scanned with OKEN Scanner

natural, acest sentiment este provocat în primul rând de absenţa patriei, pentru cosmopolitul savant evreu dorul nu este o trăire univoc naţională, el putându-se referi la orice spaţiu care a adus beneficii subiectului care-l trăieşte: «căci ne este dor să vedem ţara unde ne-am născut, sau unde am crescut, sau unde am avut o poziţie importantă sau am cunoscut prosperitatea.»[4] În cuvintele lui Duarte Nunes de Leão se prefigurează deja toposul plasticităţii adaptative, atribuită îndeobşte portughezilor – creatori de naţiuni şi de patrii multiple – şi care poate fi rezumat prin vechiul dicton: *ibi bene ubi patria,* însă fără conotaţiile descalificante care îi sunt asociate în general.

Câteva decenii mai târziu, Dom Francisco Manuel de Melo readucea conceptul de dor în matca trăirilor naţionale, legându-l de călătoriile atât de familiare concetăţenilor săi. Portughezii au parte mai mult decât oricare alt popor de această «generoasă pasiune» pentru că – spunea scriitorul baroc – «Iubirea şi Absenţa sunt părinţii dorului, şi cum firea noastră este cunoscută printre celelalte naţiuni prin pasiune, iar necuprinsele noastre călătorii prilejuiesc cele mai îndelungate absenţe, de aici rezultă că acolo unde este multă iubire şi o prelungită absenţă, dorul va fi mai intens, iar acesta este fără îndoială motivul pentru care printre noi dorul locuieşte precum în patria sa firească.»[5]

Înzestrat cu dimensiunea speranţei, dorul este preluat de sebastianism: aşteptarea mesianică a regelui Dom Sebastião, dispărut în dezastrul de la Alcácer-Quibir în 1578, şi purtător al speranţelor de redempţiune ale unui popor care atunci s-a văzut lipsit nu numai de gloria Imperiului, ci şi de independenţa naţională. Reîntrupat – pentru părintele António Vieira – în Dom João al IV-lea, restauratorul independenţei în 1640, sau în Dom Miguel, marele opozant al liberalismului portughez din prima jumătate a secolului al XIX-lea – pentru Oliveira Martins, mitul sebastic va reprezenta unul din polii structuranţi ai topicii dorului, suprapunând unei patrii reale imaginea unei patrii pierdute atât în spaţiu cât şi în timp.

O dată cu virajul decisiv al istoriei portugheze de la începutul secolului al XIX-lea – independenţa Braziliei, luptele liberale din metropolă şi exilul vremelnic al intelectualităţii progresiste – tematica rupturii de patrie se diversifică. Apare o distincţie între emigraţia voluntară, provocată de raţiuni economice, încă entuziastă şi cu *happy end,* şi cea politică, forţată, dictată ca pedeapsă pentru o reală sau presupusă rebeliune. În poezia romantică se ivesc primele mărci vizibile ale topicii exilului: dorul este dublat de revolta în faţa unui destin impus, neliniştea şi sentimentul de pierdere a identităţii

---

[4] Duarte Nunes de Leão, *Origem da Língua Portuguesa,* 1606.

[5] Dom Francisco Manuel de Melo, *Epanáforas de Vária História Portuguesa* (Lisboa, 1660), «Epanáfora Amorosa», III.

Scanned with OKEN Scanner

iau locul voluptăţii fantasmatice a despărţirii. Nevoit să trăiască un timp în exil, Almeida Garrett vede în Camões simbolul însuşi al poetului exilat, dezamăgit de patrie şi neînţeles de propriii concetăţeni[6]. «Orfan de patrie», Alexandre Herculano îşi deplânge ţara măcinată de războaie civile: «Biata mea Portugalie, trebuie să te plâng.»[7] şi îşi identifică propriul surghiun în Anglia cu o iniţiatică traversare a infernului, din care nu poate reveni în paradis decât după o lungă rătăcire precum cea a «evreului rătăcitor», pe care «blestemul lui Dumnezeu îl aruncă într-o peregrinare fără ţintă şi fără orizont».[8]

După revenirea în ţară a intelectualilor exilaţi, la terminarea războiului civil (1832-1834), tema suferinţei provocate de despărţirea de solul natal îşi pierde vigoarea şi se estompează, pentru a-şi recăpăta forţa la sfârşitul secolului, când emigraţia portugheză cunoaşte o amploare fără precedent. Într-adevăr, redusă la jumătatea veacului trecut la un număr anual cvasi constant de 4000 de oameni, emigraţia legală capătă spre sfârşitul secolului proporţii nicicând atinse în trecut: 17 000 în 1872, 29 000 în 1889, 44 000 în 1895[9]. Majoritatea emigranţilor continuă să se îndrepte spre Brazilia, ca în prima jumătate a secolului, fără a şti însă că, între timp, condiţiile, odinioară foarte favorabile coloniştilor portughezi, se schimbaseră. Din membru al unei naţiuni colonizatoare şi hegemonice, portughezul decăzuse la starea de simplu solicitant de azil economic, asupra căruia apăsau în plus toate resentimentele provocate de trufia şi suficienţa foştilor cuceritori. În 1888, Brazilia proclama abolirea sclaviei, iar portughezii, provenind din regiuni sărace şi sub-alfabetizate, erau recrutaţi, de îndată ce debarcau, pentru cele mai dificile şi mai prost plătite munci. Atât de prost plătite încât erau practic reduşi la condiţia de sclavi, nemaiputând niciodată să strângă suficienţi bani pentru a-şi plăti călătoria de întoarcere. Aduşi de vechile mituri ale succesului dominatorului rasial, portughezii emigranţi deveneau din stăpâni slugi, dorului de patrie adăugându-i-se frustrarea şi umilinţa unei iremediabile ratări.

În 1890, Guerra Junqueiro deplângea destinul emigranţilor epocii sale, simboluri vii ale unei patrii vitrege care nu avea grijă de propriii ei fii. În tragicul exod descris în *Finis Patriae* (1890), emigranţii mergeau «în turme» pe drumuri, îndreptându-se spre cheiurile de unde navele aveau să-i poarte spre ţinuturile de la capătul lumii, fără nici o speranţă de întoarcere, în vaietele de durere ale mamelor, soţiilor şi copiilor:

---

[6] Almeida Garrett, *Camões*, 1825.
[7] Alexandre Herculano, *A Harpa do Crente*, 1837.
[8] Alexandre Herculano, *De Jersey a Grandville*, 1831.
[9] Cf. Joel Serrão, *A Emigração Portuguesa*, 4-a ed., Lisboa, Livros Horizonte, 1982.

Scanned with OKEN Scanner

Olhai, olhai, vão em manadas
Os emigrantes...
Uivos de dor pelas estradas,
Junto dos cais, nas amuradas
Das naus distantes...

(«Priviţi, priviţi, păşesc în turme/ Emigranţii.../ Geamăt de durere pe drum,/ Pe cheiuri, pe puntea/ Navelor distante.»)

Tot Guerra Junqueiro este cel care reactualizează tema dorului, resimţit ca o drastică sfâşiere între un prezent al exilului şi trecutul pierdutului paradis al copilăriei petrecute pe meleagurile natale.

Cel mai mare poet al exilului portughez a fost însă, la sfârşitul secolului al XIX-lea, António Nobre. În volumul *Só (Singur)* (1892) – «cea mai tristă carte care există în Portugalia»[10] –, el dădea expresie sentimentului de singurătate şi de excludere, care, provocat de o experienţă personală – un exil vremelnic la Paris – era extins la întreaga emigraţie portugheză:

Só!
Ai do Lusíada coitado,
Que vem de longe, coberto de pó,
Que não ama, nem é amado,
Lugubre Outono, no mês de Abril!
Que triste foi o seu fado!
Antes fosse para soldado,
Antes fosse pró Brasil ...[11]

(«Singur!/ Vai de sărmanul lusiad,/ Venind de departe, acoperit de praf,/ Care nu iubeşte, nici nu e iubit,/ Lugubră toamnă, în luna lui aprilI!/ Ce tristă i-a fost soarta!/ Mai bine s-ar fi făcut soldat,/ Mai bine s-ar fi dus în Brazilia...»)

O lusíada din poemul lui Nobre este moştenitorul căzut în dizgraţie al eroilor *Lusiadei* lui Camões, «portughez de demult, din vremuri de război», care însă, printr-o ironie a istoriei, umblă acum necunoscut, singur, descult şi plin de praf printr-o metropolă neprimitoare, unde destinul nu-i va aduce nici glorie nici iubire. Imperiul s-a risipit în fum, iar portughezii trebuie să suporte, pe lângă sărăcia şi diluarea identitară provocată de exil, umilinţa de a fi fost uitaţi de o istorie ce şi-a pierdut memoria.

Secolul XX va reprezenta însă, după expresia lui Joel Serrão, marea epocă de «exasperare migratorie» pentru poporul portughez. Între 1904 şi 1914 datele statistice prezintă un salt abrupt de la 28 000 la 30 000 de emigranţi, atingând în 1912 impresionanta cifră de 88 000 de oameni plecaţi

[10] António Nobre, «Memória», în *Só*, 1892.
[11] António Nobre, «Lusitânia no Beirro Latino» în *Só*, 1892.

Scanned with OKEN Scanner

din țară într-un singur an. După primul război mondial, cifrele se stabilizează în jur de 40 000, cunoscând o nouă efervescență migratorie în perioada anilor '50-'60.

Între 1963-1973, Portugalia va cunoaște «cea mai intensă și mai incontrolabilă emigrație», cunoscută de-a lungul întregii sale istorii: 89 000 de emigranți în 1965, 120 000 în 1966, 92 000 în 1967 și 79 588 în 1973. Numai în patru ani, între 1965 și 1969, au părăsit Portugalia peste o jumătate de milion de oameni, îndreptându-se mai ales spre țările europene, îndeosebi spre Franța. Cauzele acestei hemoragii populaționale sunt multiple. Tradiționalei sărăcii i se adaugă motive politice: persecuția statului salazarist îndreptată împotriva adversarilor regimului și fuga de recrutarea pentru războiul colonial.

Încă de la începutul secolului, recrudescența emigrației a fost acompaniată, în planul elaborărilor culturale de tip compensatoriu, de o dezvoltare cu totul remarcabilă a constelației semantice a dorului, ce va situa venerabilul concept în centrul speculațiilor metafizice din primii ani ce au urmat instaurării – traumatice – a Republicii (1910).

Teixeira de Pascoaes creează în anii '20 saudosismul, o «filosofie» a dorului, preluată de membrii mișcării *Renascença Portuguesa,* al cărei mentor a fost, și elaborată în termeni metafizici de Leonardo Coimbra și de întreaga școală ulterioară a așa-numitei «filosofii portugheze». Saudosismul sintetizează o atitudine particulară față de lume, articulată în jurul conceptului de dor – considerat de Pascoaes ca reprezentând trăsătura definitorie a «sufletului portughez», în asociere cu speranțele mesianice și profetice: «Oh, ce admirabilă concordanță există între legenda sebastianistă, sentimentul poetic și religios pe care ea îl presupune, geniul limbii, revelat mai ales în vocabulele sale intraductibile (dorul, de exemplu), poezia populară, sufletul originar al Bisericii noastre, sufletul peisajului nostru, operele literaturii autentice, inclusiv ale celei juridice.»[12] Mai mult decât un simplu sentiment individual, dorul are un aspect mistic, el definind relația omului cu Dumnezeu și cu lumea ca pe o nostalgie a unei pierdute unități a materiei cu spiritul și ca pe o promisiune a întemeierii de către Portugalia a celui de-al Cincilea Imperiu – domnia universală a spiritului – profetizat încă din secolul al XVII-lea de Părintele António Vieira. Dorul include speranța, iar amintirea se îndreaptă spre viitor – scria Teixeira de Pascoaes în *Os Poetas Lusíadas.* Universul este «o infinită amintire a speranței», fiind de aceea «expresia cosmică a Dorului». Sufletul uman, «figura cea mai vie și mai perfectă a speranței și a amintirii», este «portretul lui Dumnezeu, desenat

[12] Teixeira de Pascoaes, *A Arte de Ser Português*, 1915.

Scanned with OKEN Scanner

de geniul tenebros al Naturii».[13] Dorul exprimă suferinţa despărţirii de ţara natală, e «amintirea Patriei, însoţită de dorinţa de întoarcere» – spunea Leonardo Coimbra[14] – însă e vorba de o «patrie cerească», figură a Edenului din care omul a fost alungat. Cum saudosismul, cu corolarele sale – naţionalismul şi paseismul tradiţionalist –, a fost utilizat politic în anii următori de către ideologii statului totalitar instaurat de Salazar, intelectualitatea progresistă s-a detaşat de topica dorului mesianic, situând exilul *saudoso* într-un registru personal şi intim, cu expresie directă mai ales în corespondenţă, discret menţionat însă – de multe ori prin antifrază – în *opera magna*.

Începând mai ales din anii '30, după instaurarea dictaturii salazariste, un mare număr de intelectuali au cunoscut temporar sau permanent experienţa exilului. Unii, ca José Rodrigues Miguéis, Jorge de Sena, Casais Monteiro – «străinul definitiv», cum se numea el însuşi –, n-au mai revenit decât vremelnic, rămânând însă în permanent contact cu mediul literar de acasă şi continuând să scrie pentru un public de limbă portugheză, alţii au trăit un exil temporar, precum Miguel Torga, care, în *Traço de União (Liniuţă de unire,* 1969) făcea aluzie la drama cu care se confruntă cel care, pentru a supravieţui, este forţat să se expatrieze: «Celui care nu s-a simţit niciodată de prisos în propria sa ţară, astfel încât să fie obligat să o părăsească şi să caute aiurea căldura pe care ea i-o refuză, îi este greu să înţeleagă ce înseamnă această durere în conştiinţă, această biciuire a amorului propriu, acest sentiment dureros al oricărui fiu despărţit de căminul matern. Prietenii, sau chiar fraţii, pot rămâne în căminul natal, mănâncă în continuare pâinea de acasă. Nefericitul va trebui să plece, să meargă să semene pe alte ţarini sudoarea pe care pământul patriei i-o refuză».

În mod paradoxal însă, aşa cum remarca Eduardo Lourenço[15], în ciuda generalizării experienţei expatrierii, foarte puţini scriitori, cu excepţia lui Rodrigues Miguéis, au dat cu adevărat o expresie literară importantă exilului secular al poporului portughez, fie el silit sau «de aur». Motivele pot fi descifrate – consideră eseistul în *Nós e a Europa ou as duas razões* (1988) – în specifica identitate istorică pe care şi-a clădit-o de-a lungul timpului această *Nação – Emigrante:* «Când te naşti într-o comunitate de acest tip, pericolul nu este cel de a-ţi pierde identitatea, ci acela de a-i confunda specificitatea cu universalitatea, de a nu fi capabil, decât la suprafaţă, de a te deschide şi de a dialoga cu celălalt, de a te crede în mod narcisiac centrul lumii, creând astfel un univers de referinţe autiste unde naufragiază senti-

---

[13] Teixeira de Pascoaes, *Os Poetas Lusíadas*, Porto, 1919, cap. V.

[14] Leonardo Coimbra, *Sobre a Saudade*, 1923.

[15] Eduardo Lourenço, «As marcas do exílio naobra de J. R. Miguéis», în José Rodrigues Miguéis, *Gente da terceira classe*, Lisboa, Editorial Estampa, 1983, pp. 269-281.

Scanned with OKEN Scanner

mentul realităţii şi al complexităţii lumii. Comportamentul generic al portughezilor nu este scutit de această ispită sau înclinaţie, cu atât mai surprinzătoare cu cât pare dezminţită de fenomenul istoric al dispersiei noastre în lume, exemplar, după părerea lui Jaime Cortesão, pentru faimosul umanism cosmopolit al portughezilor. Poate cu mai multă profunzime, Fernando Pessoa, care ne vedea în acelaşi timp dinăuntru şi dinafară şi care proiecta asupra Portugaliei propriul său mit al „despersonalizării", atribuie portughezilor, drept caracteristică, dacă se poate spune aşa, un soi de sublimă vocaţie a non-identităţii. Apţi de a fi totul şi toţi, nu suntem de fapt nimeni, nu avem, noi, cei care ne credem atât de „particulari", o autentică personalitate. „Un portughez care e doar portughez nu e portughez". Pessoa, aici, ca şi în multe alte domenii, se face ecoul unei celebre caracteriologii a lui Oliveira Martins. Aparenţa de ductilitate care ne caracterizează, capacitatea de adaptare de care portughezii au dat sau dau dovadă pretutindeni în lume, par a da dreptate paradoxului pessoan. În realitate, chestiunea este mai complexă. Acelaşi Fernando Pessoa, în *Odă maritimă*, evocă realele şi simbolicele nave-naţiuni, la bordul cărora ne naştem cu toţii, cum ar spune Pascal, deja îmbarcaţi. Puţinor naţiuni li se aplică atât de bine, precum Portugaliei, imaginea de „navă-naţiune" şi, mai bine, de naţiune-navă, graţie identităţii de destin şi de proiect pe care a întrupat-o, călătorind în spaţiu şi în timp, însă mereu atât de identică sieşi în diferenţa pe care Istoria i-a făurit-o. Şi nici măcar în perioada când părea o corabie pierdută, sau astăzi, când se profilează numai ca o barcă minusculă şi fără o ţintă transcendentă, precum odinioară, nu s-a pierdut această familiară percepţie a propriei realităţi, această inocenţă aproape absurdă privind statutul său printre celelalte naţiuni. Ca şi cum Portugalia s-ar fi născut – aşa şi-au şi închipuit-o cronicarii şi poeţii – sub ochii lui Dumnezeu. Un delir în complet dezacord cu evidenta ei realitate de naţiune astăzi marginalizată sau la marginea Istoriei? Poate. Dar şi acesta este un mod foarte vechi şi constant de a fi portughez.»

José Rodrigues Miguéis sau despre «rasa cu inimile spulberate prin lume»

Cel mai important scriitor al exilului portughez din ultima jumătate a secolului XX şi cel care a descris cu cea mai mare subtilitate *a raça de corações partidos pelo mundo* –, prozatorul José Rodrigues Miguéis, s-a născut la Lisabona, în 1901. Licenţiat în drept, a exercitat un timp profesiunea de avocat. Pasionat de pedagogie, a făcut studii de specialitate la Bruxelles, iar

Scanned with OKEN Scanner

în 1935, nemaisuportând regimul de suspiciune instaurat de dictatura salazaristă, s-a stabilit în Statele Unite, unde a devenit redactor la *Reader's Digest*, iar mai târziu profesor universitar. A revenit pentru un timp în Portugalia, în 1957, plecând din nou, de astă dată într-un exil definitiv, căruia nu i-a pus capăt nici măcar revoluţia din aprilie 1974. A murit la New York, în 1980.

José Rodrigues Miguéis a debutat în 1932 cu *Páscoa feliz (Paşte fericit)*, pentru care a primit premiul «Casa da Imprensa», apoi, după o lungă tăcere impusă de exil, a revenit pe scena literară în 1946 cu volumul *Onde a Noite se Acaba (Unde se sfârşeşte noaptea)*. În 1958 a publicat *Léah e Outras Histórias (Léah şi alte povestiri)* care a primit în acelaşi an premiul «Camilo Castelo Branco». În anii următori au apărut, printre altele, *Uma Aventura Inquietante (O aventură neliniştitoare,* 1959), naraţiunea care a relansat în Portugalia romanul cu intrigă poliţistă, *Um Homem Sorri à Morte com Meia Cara (Un om surâde morţii cu jumătate de faţă,* 1959), *A Escola do Paraíso (Şcoala paradisului,* 1960), *Gente de Terceira Classe (Oameni de la clasa a treia,* 1962) şi *O Milagre Segundo Salomé (Miracolul după Salomeea,* 1975).

Caracterizat de António José Saraiva ca un reprezentant al realismului etic – calificare de care, de altfel, scriitorul se îndoia, neputându-şi imagina realismul decât ca pe un act moral –, José Rodrigues Miguéis descrie în romanele şi nuvelele sale un peisaj internaţional – Portugalia, Belgia, Statele Unite – traversat de personaje de multiple naţionalităţi, aparţinând unor istorii, culturi şi viziuni despre lume diferite, unite însă în acelaşi spaţiu de tema comună a emigraţiei-exil.

Analizând proza lui Miguéis[16], Eduardo Lourenço remarca dubla postură pe care scriitorul şi-o asumă în raport cu statutul său de portughez trăind departe de patrie. În unele proze, Miguéis se descrie ca exilat, în altele preferă să se considere un expatriat. Expatriatul este cel care-şi asumă absenţa patriei ca pe o opţiune. Exilatul, în schimb, resimte depărtarea de patrie ca pe o absenţă impusă de viaţă sau de destin. Între exil şi expatriere există o diferenţă calitativă constând în «modul cum ai ajuns să nu mai ai patria pe care ai avut-o şi pe care simţi că ai pierdut-o». Absent, exilatul continuă să existe «în mod esenţial» în ţara de unde a plecat şi, poate din acest motiv, nimeni nu simte mai intens prezenţa patriei precum cel care o trăieşte ca pierdută. Desigur că şi expatriatul presupus neproblematic, emigrantul plecat de acasă din motive pur economice, dispus să uite şi să se integreze în noua lume, simte adeseori nostalgia spaţiului originar şi senzaţia că undeva există un spaţiu paralel unde un *alter ego*, poate de fapt adevăratul său

[16] *Idem.*

Scanned with OKEN Scanner

eu, trăieşte în continuare viaţa ce cu adevărat îi fusese menită. De ambele situaţii dă seama ficţiunea lui Rodrigues Miguéis, inspirată de «o îndelungată experienţă de înrădăcinare-dezrădăcinare, de dialog intens şi frustrat cu ceilalţi». Arareori însă autorul menţionează motivaţia politică a opţiunii sale existenţiale. Cu toate că uneori se referă cu discreţie la această situaţie, Rodrigues Miguéis nu şi-a făcut niciodată un titlu de glorie din statutul de exilat politic şi nu a folosit ca «pretext epic» şi ca modalitate de auto-glorificare persecuţia la care a fost supus. Deşi proza sa este intens autobiografică – la nivelul trăirilor – doar în scrisori Rodrigues Miguéis face uneori aluzie la dificultăţile personale pe care le-a întâmpinat: «vei veni – îi scria el în 1937 prietenului său Mário Neves – şi va trebui să-ţi asumi responsabilitatea de a te supune oricăror condiţii care ţi se vor pune aici: învăţarea limbii, schimbarea planului moral, afectiv (mă refer la situaţie, la prestigiu, la reputaţie, la prieteni, la consideraţia socială – tot ceea ce lubrifică existenţa, de altfel precară, a intelectualului portughez în Portugalia), necesitatea de a te adapta unor munci care o bucată de vreme nu vor fi echivalente cu cele care ţi se oferă acasă (...) Ai călătorit mult, dar poate încă nu cunoşti ce înseamnă să te fixezi pentru un timp nedefinit în altă ţară. Sunt mii de lucruri naturale pe care le resimţim ca pe nişte adevărate atentate la sensibilitatea sau modul nostru de a fi. Există, bineînţeles, şi o imensă libertate, inepuizabile moduri de a ne face plăcute orele libere (evident, dacă le avem); pădurile, lacurile albastre, frigiderele, magnificele săli de baie, ziare incomparabile, reviste, cărţi ieftine, biblioteci itinerante, şosele de *concrete...*»[17] Condiţia de intelectual nu face decât să acutizeze conştiinţa exilului şi a strategiilor pe care omul transplantat într-o lume străină trebuie să le adopte. Oricât de reuşit ar fi procesul de aculturaţie, există în permanenţă o stare de exil interior, o conştiinţă acută a ex-centricităţii culturale care instalează emigrantul într-o identitate nesigură. Exilaţii îşi simt diferenţa ca pe un etern stigmat: conştiinţa unei distanţe ireductibile le transformă eforturile de integrare în simple gesturi imitative. Adaptarea înseamnă să înveţi o sumă de topice ale spaţiului de primire – ritmuri, intonaţii, viteză de reacţie, tropisme, tot atâtea ritualuri de îmblânzire şi de domesticire a unei lumi neprimitoare. Străin faţă de mediu, exilatul îşi este sieşi străin, este separat nu numai de lumea în care a pătruns, ci şi de identitatea proprie, lucrare a trecutului şi rod al unei lumi lăsate în urmă. Ex-centric şi descentrat, exilatul rămâne întotdeauna, în prozele lui Miguéis, «omul de la clasa a treia» pentru care «străinul» va fi mereu «cealaltă parte a propriei noastre fiinţe».

---

[17] Mário Neves, *José Rodrigues Miguéis. Vida e Obra*, Lisboa, Editorial Caminho, p. 165.

Scanned with OKEN Scanner

Jorge de Sena: «Eu însumi sunt patria mea»

Un alt exilat celebru al acestui secol, Jorge de Sena, s-a născut la Lisabona în 1919 şi s-a stabilit din motive politice în Brazilia în 1959, ca profesor de literatură al universităţii din Assis (statul São Paulo). În 1965 a emigrat în SUA, devenind profesor mai întâi la Universitatea din Wisconsin, iar cinci ani mai târziu la Universitatea din California, unde a condus departamentul de studii hispanice şi programul departamental de literatură comparată. Încă din primii ani ai carierei sale a desfăşurat o intensă activitate de critică de artă în Portugalia, interes pe care nu l-a abandonat nici după plecarea sa definitivă din ţară: a colaborat la revista Presença, cel mai important for al dezbaterilor de idei dintre cele două războaie, la *Cadernos de Poesia* (pe care le-a condus între 1951-1953), la *Portocale, Seara Nova* şi *Vértice,* cât şi la suplimentele literare a numeroase ziare.

A dedicat numeroase studii autorilor portughezi, fiind unul dintre cei mai importanţi exegeţi din acest secol ai lui Pessoa şi Camões, dar a fost de asemenea un extraordinar poet, unul dintre cei mai originali ai ultimei jumătăţi de veac, dramaturg, prozator şi istoric al culturii. Ca nimeni altul, Jorge de Sena a ştiut să îmbine lecţiile modernismului, îndeosebi ale poeziei suprarealiste, cu tradiţiile medievale şi renascentiste, şi a sensibilizat lumea literară portugheză faţă de practici puţin explorate până la el, precum creativitatea sincretică, aflată pe graniţa dintre poezie şi pictură sau poezie şi muzică. Printre operele sale poetice cele mai importante se pot cita volumele *Coroa da Terra (Coroana pământului,* 1946), *Pedra Filosofal (Piatra filosofală,* 1950), Metamorfoses *(Metamorfoze,* 1963), *Arte de Música* (1968), *Peregrinatio ad Loca Infecta* (1969), *Exorcismos (Exorcisme,* 1972).

Între temele majore ale poeziei lui Sena se numără tema morţii, a iubirii şi a experienţei erotice, a relaţiei omului cu Dumnezeu sau cu zeii, a creaţiei estetice intermediate de limbaj şi, desigur, a miturilor culturale portugheze, privite adeseori critic ca topice fictive care falsifică modul de a înţelege Portugalia şi identitatea portugheză în lume.

Deşi a trăit departe de patrie până la data morţii (1978) şi ar fi fost îndreptăţit în multe circumstanţe să se simtă marginalizat de cultura oficială, Jorge de Sena a scris toată viaţa în portugheză şi a publicat în Portugalia, lăsând să transpară doar cu mare discreţie sentimentele de sfâşiere şi de excludere datorate condiţiei de exilat. Cu toate acestea, exilul este fundalul cvasi-metafizic al operei sale: «Dacă ar fi să căutăm condiţia matricială a peregrinărilor poligrafice ale lui Jorge de Sena – între acestea incluzându-le şi pe cele biografice, care se confundă cu cele ale scriitorului – un cuvânt le-ar putea defini: exilul. Exil al exilurilor, în patrie sau în afara ei, în spaţiu

Scanned with OKEN Scanner

şi în timp, dar întotdeauna un exil esenţial, ontologic, fie el exterior sau interior, semn ireductibil al condiţiei poetice sau al condiţiei umane, asumate în libertatea infinită de a fi, de a nu fi.»[18]

Ca artist şi om de cultură cosmopolit, deschis spre universalitate, Jorge de Sena considera, ca şi Pessoa câteva decenii mai devreme, că «patria sa era limba portugheză» şi că, pentru a te simţi împlinit, «acasă», singura cale este creaţia. Cel care spunea într-un poem «Şi voi muri în exil, veşnic», adăuga însă că, în moarte, «îi va păstra fidel credinţă lumii»[19], manifestându-se ca un spirit universal, care se simţea în largul său în orice spaţiu metamorfozat de cultură, în orice muzeu, text, peisaj arhitectonic sau muzical. Călătorind spre *loca infecta* ale sufletului, poetul se descrie drept cel care *«multe a văzut, a suferit, a cunoscut amarul/ dureri şi suferinţe şi surprize grele;/ şi a fost trădat, şi a fost furat/ şi a fost privat de o justiţie justă/ pământul l-a văzut şi naţiile lui/ lumi şi sublumi a cunoscut/ trăind iubirea de a fi creat/ şi totul a citit şi totul a iubit, şi a fost totul»*. «Neliniştit, cu sufletul deschis, semeţ şi plin de duioşie», poetul «nicicând nu va avea o patrie»[20], deşi veşnic va purta «o iubire-ură» «matriei» – după cunoscuta expresie a părintelui António Vieira – compusă «din cei care pleacă şi din cei care rămân»[21].

Aluzii mai personalizate la condiţia de exilat, la dificultăţile de «auto-traducere» în alte coduri de comunicare şi de comuniune socială sunt încifrate în special în poemele postume, a căror publicare nu este sigur că autorul ar fi dorit să o autorizeze:

Este cu neputinţă să discuţi indiferent ce subiect.
Dacă ai dreptate sau nu ai
Este complet indiferent:
ori accepţi regulile jocului, ori îţi schimbi viaţa şi locul [22].

Atitudinea care prevalează însă în operele antume este de surdă revoltă faţă de graniţele culturale sau politice, faţă de divizarea omenirii în ţări, clase şi etnii, faţă de mult celebrata diferenţă, creatoare de segregare, a cărei sub-specie este emigraţia.

---

[18] José Augusto Seabra, *Poligrafias Poéticas*, Porto, Lello e Irmão, 1994, p. 348.
[19] Jorge de Sena, *Peregrinatio ad Loca Infecta*, Lisboa, 1969, pp. 60-61.
[20] Jorge de Sena, *Idem*, p. 21.
[21] Jorge de Sena, «Exorcismos», în *Poesia III*, Lisboa, 1978, p. 119.
[22] Jorge de Sena, *Sequências*, Lisboa, Morais, 1980, p. 120.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

JOSÉ RODRIGUES MIGUÉIS

Orez din cer

De-a lungul trotuarelor din New York, deasupra staţiilor şi galeriilor metroului, se deschid largi guri de aerisire cu gratii pe unde cad de toate: soare şi ploaie, clar de lună şi zăpadă, mănuşi, ochelari şi nasturi, hârtii, *chewing gum,* tocuri de pantofi care s-au înţepenit în grilaj şi chiar bani. Uneori, acolo jos, în gunoiul acumulat sau în bălţile de apă stătută, strălucesc monede de nichel sau chiar de argint. Copiii îngenunchează, cu nasul lipit de gratii, încercând să desluşească comorile în bezna de unde răzbate o adiere umedă şi uleioasă şi un miros de frâne arse. Fac adevărate minuni de iscusinţă şi încăpăţânare pentru a pescui monedele pierdute. Unii au noroc şi reuşesc, dar după aceea se iau la ceartă: cui aparţine şi cui i se cuvine comoara; niciodată nu se ştie cine a văzut-o primul.

Alţii, când recolta se anunţă bogată, se încumetă chiar să rişte ceva capital, îşi pun laolaltă puţina avere şi intră câte doi, e destul, în *subway;* odată ajunşi înăuntru, se caţără pe furiş în gurile de aerisire, o dificilă acrobaţie, pentru a culege acei bănuţi ai nimănui, în vreme ce unul sau mai mulţi camarazi vigilenţi îi ghidează de afară. Sunt şi unii care intră fără să plătească, strecurându-se printre picioarele clienţilor sau târându-se pe sub barieră.

Omul de serviciu lucra de mulţi ani în *subway,* cu ochii mereu în pământ. O cârtiţă, un şobolan de canale. Culegea hârtii cu vârful ascuţit al unui băţ cu un cui la capăt şi le punea într-un sac. Mătura milioane de mucuri de ţigară, în majoritate aproape intacte, aruncate de fumătorii nerăbdători, curăţa platformele de odiosul *chewing gum,* spăla latrinele, împrăştia dezinfectante, ajuta la unsul şinelor, le presăra cu un praf alb şi misterios, şi de fiecare dată când tovarăşul de lanternă scotea un fluierat strident – vine trenul! – se ghemuia lângă peretele negru, pe care curgeau ape de infiltraţie, în strâmtul culoar de serviciu. Dăduse chiar o mână de ajutor la strânsul bucăţilor de cadavre, ale oamenilor care se aruncau sub roţile de tren;

şi la transportul trupurilor pământii ale bătrânilor cărora li se năzărea să moară de câte un atac cardiac, în orele de maximă aglomeraţie, şi unii şi ceilalţi perturbând orarul şi provocând curiozitatea întâmplătoare şi momentană a pasagerilor grăbiţi. Mereu cu ochii în pământ, timid şi tăcut, ca unul care nu aşteaptă nimic de la Cel de Sus, şi, într-adevăr, nu aştepta. Viaţa lui era pe de-a-ntregul legată de pământul imund şi vâscos. Nu arunca nici măcar o privire luminii livide care se scurgea prin gurile de aerisire în întunericul dinăuntru, unde clipeau becuri electrice printre nenumăratele coloane metalizate ale pădurii subterane: nu i se ceruse niciodată să le cureţe. Erau probabil domeniul exclusiv al muncitorilor specializaţi, membrii unui alt sindicat, pe care nu-l cunoştea. Poate nici nu ştia că existau guri de aerisire. Era străin, un emigrant, ca mulţi alţii, nu căscase gura şi nu hoinărise în torentul ameţitor al străzilor din New York, ducându-şi viaţa complet resemnat în obscuritate. Îşi datora slujba unui camarad, membru al unui club unde porunceau oameni cu greutate, însă el nu se pricepea la politică şi nu punea întrebări. Cum se născuse în Lituania sau poate în Estonia, vorbea numai în monosilabe; şi, sub patina uleioasă şi întunecată pe care aerul din *subway* i-o aşternuse în timp pe chip, pielea îi era fără culoare şi de o rasă indistinctă. Înainte de metrou, lucrase la excavaţii, fusese o «cârtiţă». Slujba de acum era mult mai bună, deşi tot subterană. Şi nu era nevoit să vorbească engleza pe care de abia o înţelegea.

Or, la colţul unei străzi oarecare din Uptown, se află o biserică, cea a Sfântului Ioan Botezătorul şi a Preasfintei Cuminecături; de-a lungul cenuşiei ei faţade baroce gurile de ventilaţie a metroului formează o lungă platformă de oţel dantelat. Nunţile sunt dese aici, pentru că parohia este şic, iar biserica impunătoare. Orezul plouă torenţial de-asupra mirilor, la ieşirea din biserică, într-o izbucnire de veselie. Jumătate dispare prin grilajul gurilor de aerisire, altă parte se împrăştie pe plăcile de ciment ale trotuarelor. După nuntă, paracliserul sau portarul bisericii, cu ţigara la colţul gurii, mătură orezul împingându-l din comoditate prin grilaj. Este probabil irlandez, orezul nu-l interesează, şi nu creşte porumbei: porumbeii sunt treaba italienilor care, deşi îşi spun catolici, sunt, de fapt, un soi de păgâni. Ce-a curs pe stradă, rămâne acolo: e treaba măturătorilor municipali.

Una două se face câte o nuntă, mai ales pe vreme bună, sau duminicile. E o risipă de orez, nu ştiu de unde vine obiceiul: e poate o prezicere votivă de abundenţă, ori un simbol pentru «creşteţi şi înmulţiţi-vă» (precum orezul). Te opreşti să te uiţi şi-ţi vine să întrebi: «Cât costă orezul de-a-ntâia în cartierul ăsta?»

Ploaia de boabe trece printre zăbrele, se rostogoleşte pe planul înclinat al gurilor de aerisire, şi, dacă nu se încleiază în murdăria lipicioasă sau în guma de mestecat (pe aici nu se mestecă totuşi prea mult *chewing gum),*

Scanned with OKEN Scanner

ricoşează în subteran, căzând pe podeaua unui strâmt culoar de serviciu, interzis pasagerilor.

Prima dată când a văzut orezul răspândit pe jos şi a simţit boabele trosnindu-i sub tălpi, omul de serviciu nu i-a dat importanţă: l-a măturat cu restul gunoaielor în sacul cilindric, cu toartă. Dar cum începuse să treacă mai des pe acolo, a observat că lucrurile se repetau. Orezul curat şi neted strălucea ca perlele a mii de coliere deşirate în umbra galeriei. Omul se întrebă: de unde putea să vină atât de mult orez? Intrigat, îşi ridică ochii pentru prima dată spre Înălţimi şi zări palida lumină de temniţă care curgea pe pereţi. Dar gura de aerisire, dacă mă fac bine înţeles, cobora oblic precum un coş de casă, iar grilajul rămânea invizibil din interior. De undeva de sus, desigur, cădea orezul, la fel ca monedele, praful, apa de ploaie şi tot restul. Omul de serviciu strânse din umeri nedumerit. Ignora ritualurile şi obiceiurile elegante. La nunta sa nu existase nici un fel de orez, fie nefiert, ori cu lapte, ori în pilaf de pui.

Până când într-o zi, după ce privi de jur împrejur, ca nu cumva să-l spioneze cineva, se aplecă, adună boabele cu mâna, într-o grămăjoară, şi îşi umplu cu ele buzunarul de la salopetă. Când ajunse acasă, femeia îşi împreună mâinile de uimire: alb, curat, de calitatea întâi! După câteva zile, tot singur, adună orezul într-o cutie pe care o culesese din coşul de gunoi al staţiei şi îl duse acasă. Erau atât de săraci, încât belşugul acesta de orez le umplea burţile, lui, nevestei, şi celor şase sau şapte copii. Ea se obişnui şi uneori îi spunea: «Du-te să vezi dacă azi e orez, s-a terminat ce mai aveam prin casă». Conta pe această cârpeală a vieţii.

Omul de serviciu nu se întrebă niciodată de unde veneau atât de multe boabe, mai ales pe vreme bună, vara şi duminica, încât părea aproape o recoltă regulată. Îl împacheta într-un ziar sau îl strângea într-o cutie, şi astfel îl ducea acasă familiei. Ignorând că la suprafaţă se afla biserica Sfântului Ioan Botezătorul şi a Preasfintei Cuminecături, nu ştia să explice fenomenul. Văzute din adâncuri, din subway, palatele, cocioabele şi templele nu se disting.

Şi astfel s-a întâmplat că acea ploaie benefică, de orez lucios, de primă calitate, a ajuns să-i dea noţiunea concretă a unei Providenţe. Orezul venea din Cer, precum ploaia, zăpada, soarele sau fulgerul. Dumnezeu, din Înălţimile Sale, se gândea la omul de serviciu, atât de sărac şi de tăcut, şi îi trimitea această mană ca să îşi sature copiii. Fără ca el să-i fi cerut ceva. A păstrat secretul – e rău să povesteşti minunile cu care harul divin te blagosloveşte. S-a resemnat să fie obiectul voinţei mizericordioase a Domnului. Şi a început să i se roage cu fervoare, noaptea, ceea ce niciodată nu mai făcuse: alături de femeie. Orez din cer...

Cerul omului de serviciu e strada pe care noi călcăm.

Scanned with OKEN Scanner

Întoarcerea pe cupola palatului Pena

Stăteam de mai bine de o oră pe esplanada Cafenelei Elveţiene, privind la mulţimea care mi se perinda prin faţă şi simţindu-mă cu durere străin şi respins. Îmi visasem reîntoarcerea ca pe un triumf asupra timpului, asupra mea şi a singurătăţii; o punte peste hiatul dintre trecut şi prezent, o reîntâlnire spasmodică, o reînstăpânire glorioasă şi reînnoită – dar numai după câteva zile mă regăseam perplex, distant, fără nici o relaţie (în afara uneia imaginare) cu această lume care odinioară fusese a mea. Ca un bolnav cu identitatea pierdută, începeam să mă îndoiesc de mine însumi. O uşoară angoasă îmi spunea că venise vremea să iau o hotărâre.

Plecasem de aici cu douăzeci de ani în urmă purtând în minte o imagine statică, cristalizată, care era vie şi actuală numai pentru mine căci, prezervând-o, mă salvam şi mă păstram identic; însă acum îmi dădeam seama cu spaimă că tot ce-mi rămăsese era un biet mănunchi de flori ofilite, un cadavru îmbălsămat de care trebuia să scap cât mai curând. Viaţa mea se rupsese în două într-o anumită clipă a trecutului, precum un *still* de cinema, învechit şi jalnic. O voi putea oare actualiza, va redeveni ea oare prezenţă, participare şi gest? Suferam astfel precum un ins care, privindu-se în oglindă, nu-şi recunoaşte propria imagine. Înţelegeam (prea târziu?) că, pe nesimţite, ajunsesem să plutesc în derivă prin lume şi că, pentru a supravieţui, trebuise să mă metamorfozez. Şi nimeni nu poate omologa astfel, de la o clipă la alta, cursul ireversibil al lucrurilor şi al timpului. De asemenea, îmbătrânisem – lucru la fel de grav.

Îndurasem cu un zâmbet vesel lupta şi solitudinea lumii, pentru că purtam în mine, precum un talisman, această imagine cristalizată, iar acum nu-mi mai puteam îndura noua singurătate, neaşteptată, printre lucruri şi fiinţe ce îmi fuseseră familiare şi îmi aparţinuseră. Trăisem peste douăzeci de ani cu speranţa neclintită de a reveni, de a mă lega din nou, de a fi – dar totul îmi părea deodată o strădanie irosită, o inutilă povară, o greutate moartă, un timp trăit zadarnic. Mai rău: de parcă, pentru a trăi, pentru a nu mă scufunda, ar fi trebuit acum să mă rup de un lucru care, fără să ştiu, devenise o parte inalienabilă din mine însumi, şi nu mai coincidea cu prezentul. Eram propriul meu trecut.

Să mă dezbar de greutatea moartă – uşor de spus. Şi după aceea? După aceea voi semăna cu un om care a pierdut un tren. Viaţa de aici şi-a con-

Scanned with OKEN Scanner

tinuat cursul, în timp ce eu îmi urmam destinul în derivă, cu această viziune mumificată, ascunsă în inimă. Cum aş putea să-mi recapăt locul printre cei care mi-au luat-o înainte şi au cotit pe cărări divergente? Numai acum înţelegeam anumite vise premonitorii care, în străinătate, mă năpădiseră de atâtea ori: mă vedeam rătăcind printre mulţimi străine, printre ruine, alergând după un lucru, după o fiinţă care îmi scăpa, întâlnind prieteni şi rude care nu mă recunoşteau sau îmi întorceau spatele...

M-am uitat în jur: vroiam să vorbesc cu cineva, cineva să-mi vorbească! Vorbeam acum, ca toţi emigranţii reîntorşi în patrie, fără familie, cu portarul hotelului, cu băiatul de la cafenea, cu frizerul, cu o femeie întâmplătoare. Cineva! Cineva care să mă recunoască şi să mă restituie mie însumi, să mă reaşeze în continuitatea mea şi a lucrurilor. (Nu ca vânzătorul de ziare din ajun, căruia îi plătisem fiţuica cu o monedă de argint: băiatul s-a uitat la bani, uimit, a ridicat două degete la şapcă, a făcut o piruetă şi mi-a făcut cu ochiul: «*OK, American!*» – Douăzeci şi ceva de ani de dragoste fidelă, şi apare un băieţandru obraznic, un geniu al observaţiei, şi îmi trânteşte în faţă că sunt străin!)

Soarele, între timp, ungea cu miere casele şi se tolănea pe măsuţele cafenelei cu trândăvia unui bătrân motan dintr-o pensiune de văduve. Pe acoperişurile pombaline muşchiul uscat reîncepea să înverzească. În boarea călduţă plutea un fum lent de trabucuri, o rumoare păstoasă de conversaţie, o dulceaţă aproape greţoasă, o sugestie cordială, o somnolenţă agitată. Vântul adia la fel ca odinioară – aceleaşi ţipete, aceiaşi vânzători, acelaşi clinchet de tramvaie, claxoane, versuri disparate, vaiete, arpegii de ghitară picurând de pe cornişe precum ghirlandele unei sărbători care s-a terminat. Treceau siluete mai pariziene decât Parisul însuşi, păşind cu fermitate provincială pe asfaltul unor Europe imaginare. Acelaşi vechi dor după Altceva, avântându-se peste frontiere interioare – idei, cărţi noi, *chapeaux*, refugiate frumoase, acvile, steaguri, filme, *Ici Radio-Paris*... tot ce nu mai este. Cu mai puţină fervoare totuşi, o atingere de uitare. Deodată însă am simţit că, dincolo de aparenţe, drama era aceeaşi, speranţa şi disperarea de altădată erau neschimbate: mai nude şi mai deghizate totodată.

M-am uitat din nou împrejur şi am oftat: da, întotdeauna mă regăsisem în drama oamenilor. În străinătate ca şi aici. Şi cu acest gând liniştitor, am simţit deodată că devin un afluent. Nu cunoşteam oamenii, e adevărat, şi nimeni nu mă recunoştea. (De altfel, întotdeauna am trecut neobservat, oriunde.) Ah, însă eu îi cunoşteam în alt mod, impersonal şi subtil – ca fiinţe, ca dramă! Aveam asupra lor un avantaj: eram unul dintre ei, şi îi observam ca şi cum n-aş fi fost. Acelaşi, dar altul; străin, dar participant. Ei se credeau alţii, şi erau aceiaşi pentru că, în esenţă, drama lor nu se schimbase. Inima mi-a bătut mai tare în piept: eu însumi, fiind acum un străin, nu sunt

Scanned with OKEN Scanner

oare acelaşi? Acelaşi sânge fierbinte de iubire, aceeaşi limfă coloidală şi solidară, acelaşi nedefinit sentiment care ne miruia în acelaşi fel?

Îi privisem până atunci aşa cum o conştiinţă solidară şi înduioşată observă o picătură de viaţă la microscop. Şi am simţit cu un fior că săream peste o barieră şi că pătrundeam în picătura de viaţă strălucitoare care mă integra şi mă absorbea, şi că, în sfârşit, aveam să mă diluez, să conviețuiesc, să curg o dată cu ea, *să fiu!* Şi această reintegrare, acest abandon în torentul de oameni care treceau, această reciprocă impregnare a subiectului cu obiectul mi-au insuflat un impuls lichid de iubire atât de vehementă şi de profundă, această dublă viziune mi-a fost un atât de generos izvor de consolare, de bucurie şi plăcere, încât a trebuit să-mi acopăr ochii cu mâinile ca să nu se vadă că plâng.

În acest moment, o ceată de călători grăbiţi, încărcaţi de valize şi saci, traversă piaţa în fugă, spre gară. M-am uitat la ceasul de pe clădire, iar apoi la cel de la mână: «La 1.50 pleacă rapidul de Sintra», mi-am zis. Şi am sărit în picioare. Omul care, la masa de alături, citea cu stăruinţă ziarul, tresări de spaimă, temându-se poate de o agresiune. Am plătit nota şi, pe urmele grupului, care deja urca treptele de la intrare, am luat-o la fugă prin piaţa plină de soare şi de zgomote.

M-am dus glonţ la casă:

– Sintra, un dus-întors. Am timp să prind rapidul?

Vânzătorul se uită la ceas şi răspunse cu placiditate:

– Aveţi cinci minute.

Era de ajuns! Surprins şi fericit, enervat ca şi în urmă cu douăzeci de ani de încetineala ascensoarelor, am urcat scara sărind câte două trepte deodată. Parcă aş fi tras lozul cel mare, simţeam o jubilare stranie, o siguranţă că ceva se continua, un secret numai între mine şi lumea întoarcerii mele... Peste câteva clipe, strecurat ca prin minune în vagonul de clasa a doua, simţind cu recunoştinţă pe limbă gustul de fum, am auzit din nou fluieratul nostalgic al locomotivei, acelaşi... «Dar ce nalba!» mi-am zis. «Lasă trecutul. Azi e azi!»

Pentru mine, excursiile la Sintra fuseseră dintotdeauna o sărbătoare. Îmi erau dragi grădinile, plaja, taurii, fotbalul, şi, ori de câte ori doream să scap de acest simulacru de infern deschis în cer, alegeam Sintra. Eram în stare să mă plimb cât era ziua de lungă, cu pălăria în mână, fluierând: răcoarea plăcută a umbrei copacilor, palatul Seteais, fântânile, prânzul la *Lawrence* (sau la *Pombinha*, după buget), apoi Capuchos, ruinele, castelul Pena... Chiar am dormit o dată, singur, pe meterezele cetăţii maure. Asta a fost într-o vară, nu cred că am trăit un august mai fierbinte. Lucrul cel mai extraordinar, nu-l voi uita niciodată, s-a întâmplat atunci când soarele a apus în acelaşi moment când a răsărit luna, şi era plină! Un spectacol

Scanned with OKEN Scanner

cum nu mai văzusem; nici soarele în miez de noapte, nici aurorele boreale nu i se puteau asemui. Erau doi sori, imenşi, roşii, suspendaţi deasupra orizontului, la marginile opuse ale lumii. Părea o halucinaţie sau o oglindire naturală. Timp de câteva clipe am trăit iluzia unui «fenomen» sau a unui cataclism: universul se oprise, şi stătea încremenit între cele două uriaşe globuri de lumină roşie, opacă... După aceea, soarele a coborât, iar luna a urcat pe cer, a pălit, a îngheţat, s-a preschimbat într-o lună de baladă în genul lui Soares de Passos[1].

În fine, am rămas acolo în noaptea aceea, şi îmi amintesc că am dârdâit de frig până dimineaţa, fără haină, în cea mai călduroasă lună de august de care se pomeneşte în basmele mele.

Iată-mă acum din nou în drum spre Sintra, numai şi numai pentru că unei trupe petrecăreţe i se năzărise să traverseze piaţa la ceasul când pe vremuri pleca un rapid, iar eu mă perpeleam pe esplanada Cafenelei Elveţiene! Privind peisajul aspru din Cacém, mi-am pus o întrebare stupidă:»Or mai fi lebede negre pe lac?»

Ajuns la Sintra, mi-am dezmorţit picioarele mergând pe jos până în oraş. Ceea ce întotdeauna mă atrăsese aici era mai ales verdeaţa, umbrele, izvoarele, peisajul, altitudinea. Postat acum în arcada ogivală a Palatului Regal, am privit în sus spre piscul Pena, şi mi-am dorit să am aripi ca să mă caţăr pe stânci, să ating razant vârfurile arborilor, să mă las ca o pasăre pe turnurile şi meterezele demne de un Walt Disney. Însă, de unde aripi, iar picioarele mele nu mai erau cele de altădată! Văzut de la poale, din oraş, muntele Pena era impunător, un cuib de vulturi, o stâncă mitologică, o îmbulzeală de ciclopi exasperaţi, zgâriind cerul cu degete crispate. Cum oi fi reuşit eu altădată să urc pe jos, după atâta amar de drum parcurs la pas de la Lisabona, cum am reuşit oare? Şi ce mă atrăgea acolo sus, ce amintire, ce gând împătimit, ce secretă dorinţă, ce vis de a traversa prăpastia de timp, un dor sfâşietor sau clarviziune? Fiindcă voinţa mă chema într-acolo.

Am alergat să iau o trăsură care îmbătrânea în piaţă, agăţată de mârţoagele ei, şi i-am cerut birjarului să mă ducă la Pena. Nu, nu Seteais, nici Capuchinhos, nici măcar Cruz Alta: Pena! În curând, picior peste picior, cu pălăria pe genunchi, fluierând, cu sufletul eliberat, o adiere răcorindu-mi fruntea transpirată – însoţit de geamătul arcurilor şi de oftatul animalelor obosite, urcam pe munte. Am oprit la izvoare şi am băut, repetând gesturile bineştiute ale celui care reînnoadă o veche cunoştinţă sau îşi reaminteşte un ritual.

---

[1] Soares de Passos (1826-1860), poet romantic portughez.

Scanned with OKEN Scanner

M-am dat jos în parc, l-am rugat pe birjar să mă aştepte, şi am urcat cu un grup de turişti, repetând vizita la Castel. Acelaşi din totdeauna. Ghidul (aş jura că îl recunoşteam) ne-a arătat iarăşi ingenioasa cramă a regelui Dom Luís. În cabinetul reginei Dona Amélia, arătându-ne biroul, omul a recitat pe un ton monocord informaţia pe care turiştii o ascultă întotdeauna cufundaţi într-o religioasă tăcere istorică; «Încă se mai află aici revistele pe care le citea Maiestatea Sa regală când i-au adus vestea că s-a instaurat Republica. Toate sunt exact la fel cum le-a lăsat atunci când a plecat la Ericeira.»

M-am înclinat peste un cordon de catifea, şi am remarcat un vechi număr din *Pall-Mall Gazette,* de culoarea cărămizii decolorate: or, ultima dată când am fost aici, sunt sigur, coperta era violetă... Dar ce contează! Îmi făcea rău mirosul stătut al acestei cripte a regalităţii, între draperiile pe care ar fi fost de ajuns o răsuflare mai puternică pentru a le preface în pulbere. Aruncam priviri nerăbdătoare prin ferestre spre cerul albastru, desene de munţi, orizontul mării, nori zdrenţuiţi. Asta mă atrăsese întotdeauna, şi nu aceste curiozităţi necrozate.

Am ieşit în sfârşit sus, pe terasă, şi am respirat adânc, înviorat. Ah, asta da, iată adevărata regalitate, cea mereu vie! Cu degetele întinse, turiştii perforau pânza peisajului: Mafra, capul Roca, rada fluviului Tejo... Erau guri deschise în formă de *a* şi de *o.* Se vedea totul. Dar eu vedeam mai mult, şi mai departe. O panoramă care se prelungea dincolo de orizont, coborând în sufletul meu cu vreo patruzeci de ani în trecut. M-am îndepărtat de grup şi am rămas singur. Am hotărât să mă caţăr până în vârful cupolei, pe scăriţa exterioară, cea care provoacă ameţeli. Paznicul s-a împotrivit, a declarat că nu-şi asumă responsabilitatea. Ceilalţi vizitatori m-au bombardat cu sfaturi înţelepte, era periculos, un pas în gol şi gata... Am urcat totuşi, aproape în patru labe. Era nevoie de unghii. Dar nu era prima oară.

Am ajuns aproape de vârf, m-am aşezat pe o treaptă şi m-am simţit singur. A fi singur aici nu înseamnă a rămâne fără companie; înseamnă a te reculege şi a-ţi simţi rădăcinile coborând şi ramificându-se până dincolo de ceea ce ochii mei puteau într-adevăr cuprinde: absorbit în contemplarea unui tablou cu un fel de vedere secundă care îmi dădea asupra celorlalţi, care nu o aveau, un avantaj nepreţuit. Şezând acolo sus, mi-am adus aminte de câte ori, în larga lume, ascultând şuieratul vântului în geamurile câte unui trist zgârie-nori din New York sau pe puntea unui vapor solitar, mă simţisem deodată purtat de nostalgie, la multe leghe depărtare, pe culmea acestui munte şi a acestei cupole. Închideam ochii, şi lumea dimprejur dispărea – persista doar zumzetul grav şi muzical al vântului, iar eu mă revedeam cu părul în vânt, înconjurat de lumină şi de răcoare, pe vârful cupolei, ascultând suspinul brizei Atlanticului, răsunând de depărtări, de Indii,

Scanned with OKEN Scanner

de iluzii, de chemări, himere, sirene şi lumi. Aş minţi dacă aş spune că aceste momente nu mă despăgubeau pentru multele necazuri şi lovituri îndurate: pentru că, până şi oamenii cei mai practici şi mai realişti (şi eu mă număr printre ei), cei care pun cel mai mare preţ pe participare şi luptă, simt uneori această chemare a absenţei, a ascezei, a fugii şi a reîntoarcerii. De astă dată, în mine, clipa a atins o intensitate pe care nici puternica prezenţă a muntelui nu o putea egala.

Am închis ochii. Vântul îmi mângâia chipul cu palme înfiorate de o invizibilă iubire. Am respirat adânc, văzduhul era plin de toţi anii pierduţi ce reveneau, însă cu o profundă şi adâncă linişte. Acum briza nu-mi mai aducea tainicul apel al unei lumi de altădată-altundeva. Lumile (s-o regret oare?) îşi pierduseră fascinaţia necunoscutului. Aflasem că învăţăm numai din experienţă inutilă, că apelul e în noi, şi nu în lucruri. Era o briză a restituirii, care mă înapoia mie însumi, şi lucrurilor mele şi oamenilor mei. Stând singur acolo, contemplând peisajul ca timp şi acţiune, înstrăinat de ceata de turişti lipsiţi de orice secretă intimitate cu decorul, m-am lăsat învăluit, invadat de soare, de azur, de vânt şi de zări. Pluteam, eram un trup fără greutate; m-am impregnat, m-am dizolvat, m-am împărtăşit. Sub atingerea uşoară a brizei care îmi cânta în auz, venită de departe şi din adâncuri pentru a-mi primi cu prietenie spovedania, m-am contopit într-o deplină armonie cu tot ce mă înconjura: cerul, marea amară (atât de des îi simţisem gustul!), grădinile, petele întunecate ale pădurilor, crestele munţilor, ogoarele brune şi pustii, nisipurile şi spumele strălucitoare, povârnişurile piscurilor îngheţate, zborul păsărilor. Curba imensă a oceanului respira ca o fiinţă vie, calmă în depărtare. Câţi alţii nu vor fi căzut pradă atracţiei sale magice, cântecului său iluzoriu, ispitindu-i spre tărâmuri străine, rasă cum suntem de inimi spulberate în cele patru zări? – Însă pe mine, briza depărtării mă chema acum doar către Indiile-rămasului-acasă. M-am lăsat cuprins de o bucurie fără margini, ce nu s-ar fi putut asemui decât cu senzaţia pe care o ai în vis desfăcându-ţi aripile şi aruncându-te în spaţiu, chiar de aici, de la Pena. O fericire pe care nu mi-o dăruia peisajul sau briza, ci îşi avea izvorul chiar în mine, în certitudinea că eram viu şi teafăr, că supravieţuisem tuturor adversităţilor, că reuşisem să urc până aici, că mă întorsesem la mine însumi, adunându-mi cioburile împrăştiate printre lucruri şi fiinţe străine, că mă regăseam în sfârşit inclus într-o continuitate, că lumea nu mă mai respingea ca pe un corp străin, că poate voi ajunge să-mi aparţin din nou.

Rezemat de parapetul şubred, cu pălăria pe genunchi, m-am abandonat pe de-a-ntregul vertijului voluptuos al momentului. Soarele mi se prelingea pe obraji, cu o atingere moale, îmi încălzea pleoapele ca un prelung sărut, într-o străfulgerare purpurie care nu ardea. Am plutit în lumină, şi am ajuns purtat de ea în cerurile euforiei.

Scanned with OKEN Scanner

Atunci însă, jos, printre turişti, s-a auzit o zarvă neaşteptată, încăierare şi strigăte înăbuşite. M-am aplecat, şi ce-am văzut mi-a îngheţat sângele în vine: în josul scării, un bărbat corpolent, cu capul gol şi îmbrăcat doar în cămaşă (de un albastru viu), se zbătea în braţele altor oameni, încercând să urce şi să ajungă la mine. Gesturile, ţipetele, expresia feţei, totul dezvăluia intenţii îngrijorătoare: vrea poate să se sinucidă, m-am gândit eu, îngrozit. Îi vedeam de sus ceafa roşie şi puternică, strălucind de sudoare, cu părul inelat, zburlit de luptă. Inima mi-a tresărit în piept de nelinişte. Omul s-a eliberat din braţele care îl reţineau, a urcat câteva trepte, s-a oprit şi şi-a ridicat spre mine faţa răvăşită: iar eu, fără să-l cunosc, l-am recunoscut! Cu un amestec de spaimă şi de tulburare, mi-a revenit memoria unei uri stranii, a unui rival... Rival? Dar ce vroia el acum, după atâţia ani de uitare? Am înţeles limpede, într-o străfulgerare, că venise să se răzbune! Şi am avut senzaţia pericolului iminent.

Mă aflam foarte sus, la câteva palme de vârful cupolei. Dincolo de acest punct suprem, adevărat capăt al lumii, unde aş fi putut ajunge doar târându-mă pe curbura alunecoasă, se deschidea spaţiul, abisul, nimicul, moartea sigură. Nu aveam încotro să fug. Doar dacă nu cumva, printr-un miracol posibil doar în vise, aş fi fost în stare să plutesc în eter, exista o singură soluţie, şi aceasta fără mulţi sorţi de izbândă: să mă apăr cu unghiile şi cu dinţii. M-am pregătit de luptă. N-am fugit, nu pentru că mi-ar fi lipsit voinţa. Nu aveam unde să mă duc.

Energumenul se căţăra încet, cu o prudenţă felină, drept spre mine, ca să mă arunce de pe scară. Nu ştiu dacă îmi fierbea sângele în vine sau îngheţase: nu-l mai simţeam. Omul s-a oprit: i-am putut vedea chipul enorm şi bestial, contorsionat de ură şi ranchiună, dement. A rânjit cu dinţii albi şi puternici, şi-a şuierat:

– De astă dată nu-mi mai scapi!

Vertijul primejdiei mi-a întunecat conştiinţa: ştiam numai că omul acela mă atrăsese aici pentru a se răzbuna. M-am prins cu forţă de balustrada ruginită, decis să-mi vând scump pielea. Cu trupul încordat, am aşteptat să ajungă îndeajuns de aproape ca să-l lovesc cu picioarele în cap. Şi aşa s-a întâmplat: peste câteva clipe, cu un salt, a încercat să mi le prindă. Mi-am încleştat mâinile de balustradă şi l-am lovit cu putere în creştet, făcându-l să se clatine. Sângele îi ţâşni din nas. Dar îşi reluă atacul. Atunci, sigur de mine, am început să-l lovesc orbeşte în cap, peste obraz, peste palmele formidabile, întinse ca nişte gheare ca să mă apuce de glezne. Nu m-am crezut niciodată capabil de atâta vigoare şi agilitate. L-am lovit de mai multe ori în creştet cu tocul de la pantofi: mai întâi, mânat de naturalul instinct de legitimă apărare, cu o furie gâfâitoare – dar apoi, pe măsură ce mă înfierbântam, cu o îndârjire troglodită, însetat de vărsare sânge. Pentru prima dată

Scanned with OKEN Scanner

în viaţă mi se întâmpla să-mi pierd capul, şi să mă arunc astfel asupra unui adversar: şi m-am speriat înţelegând că o făceam aproape cu voluptate.(...)

Mi-am adunat atunci toată puterea, şi, încleştat de parapet ca de o supremă speranţă, i-am tras o cumplită lovitură atacatorului meu. Luat prin surprindere, demonul şi-a pierdut echilibrul, m-a eliberat din strânsoare şi, căzând pe spate, s-a rostogolit pe scară, s-a desprins cu un urlet îngrozitor, şi s-a prăbuşit în gol cu un salt crispat, de leopard rănit.

Asudând, înspăimântat şi scârbit, am dat înapoi, m-am ridicat în picioare, încercând cu un gest aproape involuntar să mă smulg din vertijul căderii, şi l-am văzut zburând prin văzduh, învârtindu-şi braţele ca o roată de moară sau de parcă ar fi vrut să înoate – speranţă deşartă! – descriind o uimitoare curbă de acrobat, cu gura deschisă într-un ţipăt de furie şi agonie, cu ochii holbaţi, tot mai mic şi mai neînsemnat, rotindu-se apoi ca o păpuşă de cârpe, până când s-a izbit de zidul castelului, dispărând în cele din urmă printre frunze şi stânci.

Strigătul confuz al spectatorilor s-a prelungit, a degenerat în hohote de râs, iar eu am simţit o greutate de plumb în picioarele anchilozate. Slăbit şi fără vlagă, am înţeles că eram pe punctul de a-mi pierde cunoştinţa, plângând...

În realitate, atunci m-am trezit. Am deschis ochii. Paznicul, furibund, mă trăgea de un picior, ţipând:

– Trezeşte-te, la naiba! Trezeşte-te, pentru numele lui Dumnezeu!

Înghesuiţi în fundul scării, turiştii râdeau cu lacrimi. Am înţeles totul: mă lăsasem pradă somnului, legănat de briză, în plin azur, cu pălăria pe genunchi, la cinci sute de metri altitudine, în plină nostalgie. Urcasem aici ca să-mi fac somnul de după-amiază! Iar ceilalţi, de acolo de jos, asistaseră la mimica jalnică a coşmarului, amuzându-se pe seama mea. Trebuie să fi dat un spectacol pe cinste, zbătându-mă, probabil ţipând, până când paznicul, de teamă că mă voi prăbuşi sau că voi sta acolo toată după-amiaza iscând scandal, se hotărâse să se caţăre cu greu pe scară şi să mă deştepte în ghionţi. Şi totul nu durase poate decât o clipă!

Am coborât încurcat şi jenat, cu chipul în flăcări, incapabil să dau vreo explicaţie. Paznicul bombănea, scuturându-şi praful de pe uniformă:

– Era cât pe-aci să mă aruncaţi în prăpastie! Uite ce lovituri am încasat!

Pe uniforma modestă se vedeau foarte clar urmele tălpilor mele.

– Ce v-a venit să vă urcaţi pe cupolă şi să adormiţi? V-am avertizat... Dacă aş vrea, aş putea acum să pun să vă aresteze.

I-am pus un bacşiş în mână şi, cu capul în jos, fără să îndrăznesc să mă uit în ochii turiştilor amuzaţi, care îmi făceau loc ca să trec, am plecat cât am putut de repede. Ceea ce mă irita cel mai mult era însă ceea ce ei, din fericire, nu putuseră vedea: demonstraţia de curaj în vis!

Scanned with OKEN Scanner

Când am ajuns din nou în parc, în sfârşit singur, m-am aşezat pe o bancă privind lebedele de pe lac, care, într-adevăr, tot negre erau. M-am liniştit încet, reflectând. Ce amintire bizară! De unde naiba dezgropasem eu figura aceea, imensul meu rival, dacă nu-mi aminteam să fi trăit în viaţă nici un conflict, nici o ură, nici o ciocnire? Ceva mai odihnit, mi-am şters fruntea cu batista. Şi cum de l-am recunoscut? Rivalul meu. Rival la ce?

Adevărul este că, după ce trecuse şocul din vis, nu simţeam nici teamă, nici ruşine, ci uşurare, aproape satisfacţie. Ca şi cum prin acel personaj imaginar aş fi ucis anxietăţi refulate de agresiune şi asasinat. Intuiam confuz că ceva mă împinsese să urc pe cupola palatului Pena, tocmai pentru a mă elibera de un persecutor ipotetic, şi a mă simţi apoi eliberat. Dar nu înţelegeam încă despre ce era vorba.

În timp ce meditam confuz, mi-am ridicat ochii spre cupolă, pe terasa căreia se desenau noi siluete de turişti, privind, exclamând, înţepând zările cu degetul. Şi, pentru prima dată după foarte multă vreme, mi-a revenit în amintire imaginea vie şi reală a verişoarei mele Henriqueta: acum mai bine de două decenii, să tot fi avut ea vreo şaisprezece ani, iar eu vreo douăzeci şi patru, se înfiripase între noi o vagă idilă, oh, mult mai puţin decât un flirt. Ea era pe atunci timidă şi pură, iar eu un aiurit fără minte, nebun după petreceri, nopţi nedormite, jocuri de cărţi, coride, femei şi băutură. Nu mai trăisem niciodată ceva asemănător: amorurile, în vremea aceea, erau din cele care dau repede rod şi repede se ofilesc. Iar ea nu cunoscuse niciodată iubirea.

Amintirea prinse contur: le dusesem într-o zi la Sintra, pe ea şi pe mama ei. Mama, văduva unui văr îndepărtat, nu îndrăznise să urce pe cupolă, preferând să ne aştepte într-o sală a palatului, odihnindu-se într-un jilţ de piele şi povăţuindu-ne, cu răsuflarea îngreunată de astm: «Fiţi atenţi, copii! Aveţi grijă, nu vă aplecaţi din turn. Să nu vă ia cu ameţeală...»

Ne-a luat, într-adevăr, cu ameţeală, dar de alt soi şi mult mai dulce. Eram singuri, înconjuraţi de acelaşi soare şi ceruri albastre. Sus, pe terasa de prost gust, privind peisajul şi aspirând parfumurile aduse de briză, cuprinşi de o inefabilă dorinţă, am strâns-o în braţele mele de boem vânjos şi pentru prima dată ne-am sărutat. Am rămas un timp îmbrăţişaţi, cu fervoare şi duioşie, înţelegând că această dorinţă sau poate iubire existase între noi de multă vreme, din copilăria ei. Am sărutat-o prelung pe ochi, pe obrajii care ardeau de emoţie, pe gura ingenuă şi cărnoasă, întredeschisă de uimire. Apoi am coborât de pe munte şi am ieşit din vis.

Puţin mai târziu, decis să-mi găsesc drumul, am plecat din Portugalia, în echipajul unui cargou, pentru a învăţa în această lume a lui Cristos din ce făină se face pâinea. Din câte îmi amintesc, nu m-am mai gândit la verişoara mea, cel puţin nu în mod conştient. Am cercetat toate colţurile lumii şi nu m-am căsătorit. Niciodată nu ne-am scris şi n-am mai primit nici o veste.

Scanned with OKEN Scanner

Iată însă că acum, privind turnul de pe banca din parc, mi-am amintit-o întocmai aşa cum o văzusem ultima dată, luminoasă şi modestă, în veşminte întunecate, pe veranda casei, cu părul inelat revărsat pe umeri, ducând la ochi batista cu care parcă îmi spunea: adio, nu ne vom mai vedea niciodată... Atât de vie şi de reală încât inima mi s-a strâns de duioşie la fel ca în seara sărutului de la Pena. Am zâmbit: rivalul din vis, pură fantezie! El însă se asocia amintirii ei. Lucrul mi s-a părut atât de grotesc încât mi-a venit să râd. Dar m-am reţinut: eu, cel care în vis îl lovisem brutal, cu o voluptate sălbatică, simţeam acum o pioasă gratitudine faţă de straniul personaj, creaţie şi victimă a fanteziei mele, rod poate al dulcii amintiri ce se trezea. Regretam aproape că îl maltratasem, şi aş fi vrut să depun flori acolo unde el, în imaginaţia mea, se zdrobise în cădere.

Am privit din nou spre turn, locul unde cu douăzeci de ani mai devreme jurasem o iubire infidelă, şi, cu ochii plini de lacrimi, am şoptit: «Îţi mulţumesc, preanobil şi stupid turn, ţie şi cupolei tale de rege burghez şi insipid! La ceva tot au fost bune pe vremuri turnurile de castel, puteam săruta pe furiş o verişoară pură şi retrasă...»

M-am uitat involuntar la ceas: trei şi douăzeci şi cinci. M-am ridicat în picioare. Trăsura mă aştepta la intrare... Dacă orarul de acum douăzeci de ani nu minţea, la 3.55 trecea un rapid spre Lisabona şi nu puteam să-l pierd. Voi ajunge în Rosssio peste o oră, voi lua un taxi până în Rua dos Navegantes...Trebuia s-o văd, era neapărată nevoie să-i vorbesc, să-mi aduc aminte, să retrăiesc – dacă nu cumva ea, acum la aproape patruzeci de ani, mă uitase, devenind o matroană grasă, căsătorită şi mamă de copii. Dar ce importanţă avea, mai bine o deziluzie decât o nesiguranţă, iar eu trăiam o speranţă copleşitoare, care mă făcea să mă simt uşor ca o pană. Visul care mă adusese aici, care aproape mă îmbrâncise jos de pe cupolă, care îmi trezise dorinţa de a mă lega din nou, nu se putea sfârşi, trebuia să se termine cu bine, să fie un vis fericit! Rivalul zdrobit, prăvălit pe stâncile muntelui, cine ştie dacă nu era chiar trecutul meu de greşeli şi uitare pe care eu, în vis, îl azvârlisem în abisuri?... Poate că îmi visasem în mod obscur o viaţă nouă, simplă şi înţeleaptă, iar ea răsărea acum în inima mea de singuratic o dată cu amintirea-floare a idilei de demult, a acelui unic sărut, a scumpei mele verişoare... Repede!

Am coborât în goană prin parc, am sărit în trăsură, şi i-am cerut birjarului să dea bice. Mârţoagele au pornit în zbor la vale, scoţând scântei pe pietre. Am intrat în gară ca o furtună. Am prins rapidul care pleca la 3.55 (exact ca acum douăzeci de ani!), am ajuns în Rossio înainte de ora cinci, am luat un taxi, i-am dat adresa de pe Rua dos Navegantes – şi fix la cinci şi un sfert o strângeam în braţe pe verişoara Henriqueta, proaspătă, nemăritată

Scanned with OKEN Scanner

şi delicată în singurătatea ei de femeie matură, aşa cum o lăsasem în urmă cu douăzeci şi ceva de ani. Doar puţin mai împlinită.

Mai târziu, gândindu-mă la visul de pe cupolă, despre care nu-i suflasem o vorbă, m-a invadat un val de gelozie retrospectivă, fără vreo cauză aparentă, şi am interogat-o discret cu privire la iubirile pe care le trăise. Mi-a jurat că-mi fusese credincioasă, se păstrase numai pentru mine. Cu toate acestea, pe la douăzeci şi cinci de ani, în absenţa oricărei veşti, obosită să tot aştepte şi să viseze, văzând cum îi fuge tinereţea, şi cu o mamă bolnavă, se hotărâse să accepte curtea unui individ foarte serios, care avea spre patruzeci şi cinci de ani şi ceva avere. Ce putea face singură pe lume o fată nemăritată, săracă şi fără sprijin? Să rămână tot restul vieţii cosând la gherghef? Şi cu mama cu un picior în groapă?

– Mi se pare perfect legitim. Şi ce s-a întâmplat cu el? V-aţi despărţit? Povesteşte-mi.

– Oh, la un moment dat am înţeles că niciodată nu-l voi putea iubi. Încă din copilărie, singura mea dragoste ai fost tu, şi tu erai încă viu în inima mea... Iar eu jurasem că nu mă voi căsători decât cu omul pe care-l iubesc. Pe lângă asta, el ştia, i-am povestit. Sărmanul, avea o fire nefericită: plin de mânie, exaltat şi gelos. Până şi mama, care-şi dorea atât de mult să mă vadă la casa mea, a ajuns să-mi spună: Omul ăsta, Doamne iartă-mă, parcă n-ar fi în toate minţile. E în stare de orice.

– Cum arăta? – am întrebat-o eu cu gura uscată. Henriqueta mi-l descrise: era portretul viu al rivalului meu de la Pena. N-am îndrăznit să spun nimic. – Continuă...

– Până când într-o zi – reluă ea, fără să-mi observe agitaţia – am hotărât să pun capăt relaţiei. I-am trimis o scrisoare de despărţire, şi am plecat la Caldas cu mama, la băile care îi făceau atât de bine. După vreo două zile, ea a venit la mine în cameră, îngrozită, cu ziarul în mână: bietul om îşi pierduse minţile!

Am insistat, pălind de nelinişte:

– Şi-a pierdut minţile? Adică? Ce s-a întâmplat? Spune până la capăt!

Ea şi-a întrerupt lucrul la broderia din mână şi m-a privit surprinsă de tonul vocii mele:

– Închipuieşte-ţi ce a putut să-i treacă prin minte: s-a dus la Sintra, s-a urcat pe cupola palatului şi s-a aruncat în gol. S-a făcut fărâme pe stânci.

– Bine, bine, să nu mai vorbim despre asta. Morţii cu morţii...

Mi-am şters sudoarea de pe frunte şi m-am ridicat ca să-i dau un sărut: avea ochii umezi. Doar atunci am simţit că trecutul era în sfârşit mort, iar eu mă întorsesem definitiv acasă.

În româneşte de Mioara CARAGEA

Scanned with OKEN Scanner

JORGE DE SENA

În Creta, cu minotaurul

I

Născut în Portugalia, din părinţi portughezi,
şi tată de copii brazilieni în Brazilia,
voi fi poate nord-american, când pe acolo voi ajunge.
Voi colecţiona naţionalităţile aşa cum se poartă o cămaşă,
o scoţi şi o arunci, cu tot respectul
ce se cuvine hainelor purtate şi care au servit.
Eu însumi sunt patria mea. Patria de unde scriu
e limba în care prin hazardul generaţiilor
am căpătat viaţă. Iar patria ce mă face să trăiesc
e mânia iscată de prea puţina umanitate a acestei lumi
când nu cred într-o alta, dar alta aş vrea să fie cea de aici..
Dar dacă într-o zi voi reuşi să uit, sper să îmbătrânesc în Creta
cu Minotaurul,
sub privirea zeilor fără ruşine.

II

Minotaurul mă va înţelege.
Are coarne, precum înţelepţii şi duşmanii vieţii,
E jumătate om şi jumătate taur, ca toţi oamenii.
Viola şi devora fecioare, ca toate fiarele.
Fiu al Pasifei, a fost frate cu un vers din Racine,
pe care cretinul de Valéry îl credea dintre cele mai frumoase din «langue».
Frate de asemenea cu Ariadna, l-au înfăşurat într-un ghem de care nu s-a sinchisit.
Tezeu, eroul, şi, ca toţi grecii eroici, un pui de căţea,
i-a dat cu tifla peste botul respectabil.
Minotaurul mă va înţelege, îşi va bea cafeaua cu mine, în vreme ce

Scanned with OKEN Scanner

soarele paşnic coboară peste mare, iar umbrele,
înţesate de nimfe şi de efebi fără treabă,
se vor strânge pe nesimţite-n ceaşcă,
precum zahărul amestecat cu degetul murdar
de atâta căutat la obârşiile vieţii.

III

Aici aş vrea să mă regăsesc ştiind că mi-am împrăştiat
prin lume viaţa-n fărâme, cum odată spunea
un biet amărât pe care Minotaurul nu l-a citit,
pentru că, la fel ca toată lumea, nu ştie portugheză.
După cele mai sigure informaţii, nici eu nu ştiu greacă.
Vom sta de vorbă în volapucă, pentru că nici unul
dintre noi n-o ştie. Minotaurul nu vorbea greacă, nu era grec,
a trăit înainte de Grecia,
înainte de acest doct rahat care ne inundă de veacuri,
de sclavii noştri defecat, ori chiar de noi când le suntem
altora sclavi. La cafea,
vom vorbi de necazurile noastre.

IV

Cu patrii ne cumpără şi ne vând, în lipsă
de patrii ce ar putea fi vândute îndeajuns de scump pentru a ne fi ruşine
că nu le aparţinem. Nici eu, nici Minotaurul,
nu vom avea patrie. Numai cafeaua,
aromată şi foarte tare, nu din Arabia sau Brazilia,
din Fedecam, sau din Angola, ori de aiurea. Dar cafea
totuşi, pe care eu, cu filială duioşie,
o voi vedea curgând pe botul de taur
până pe genunchii omului care nu ştie
de la cine a moştenit, de la tată, de la mamă,
coarnele răsucite, care îi împodobesc
nobila frunte anterioară Atenei şi, cine ştie, poate
chiar Palestinei, ori altor locuri turistice,
imens de patriotice.

V

În Creta, cu Minotaurul,
fără versuri şi fără viaţă,
fără patrii şi fără spirit,
fără nimic, şi fără nimeni,
doar cu un deget murdar,
îmi voi bea în linişte cafeaua.

Scanned with OKEN Scanner

JOSÉ AUGUSTO SEABRA

Glosar în Creta

(glosându-l pe Jorge de Sena)

Vorbeai cu Taurul
lui Minos, în ce limbă
atât de pustie de glosă
încât sintaxa ducea lipsă
de versuri şi de proză?
Muget şi corn, Egeu,
În labirint ecouri,
Întârzie prea mult Tezeu
Şi Ariadna nu mai vine
cu ghemotocu-i lent
de sânge. Ştiai bine
că a fugit Dedalus,
Icarus şi-a topit
aripile, în margine de cer.
Dar fără patrii sau exil
ce-i de făcut, bătrâne?
Un răcnet nou, un răget
într-o secretă glosă.
O altă ceaşcă de cafea
cu Taurul, în Creta,
în linişte vei bea.

Creta, 16.08.1997

José Augusto Seabra, poet de renume, critic, profesor la Universitatea din Porto, actualmente ambasadorul Portugaliei la Bucureşti, este unul din acei portughezi *das sete partidas*, care, departe de ţară, îi sublimează vocaţia migratorie, realizând dorita – şi greu de înţeles pentru mentalităţile narcisiace – *coincidentia oppositorum* între deschiderea spre un spaţiu străin şi pasiunea faţă de cel propriu. Discipol şi comentator al lui Roland Barthes, recunoscut exeget pessoan (fragmente din *O Heterotexto pessoano* au apărut în *Secolul 20*, numărul 334-336), profesorul Seabra i-a fost prieten devotat lui Jorge de Sena, căruia i-a dedicat numeroase eseuri – îmbinare de acuitate critică şi de emoţionantă afecţiune. Dialogul cu opera maestrului nu se limitează însă la lectura critică, Jorge de Sena fiind şi pentru poetul Seabra un partener de dialog, acel tu care provoacă emergenţa logosului liric. În curând, José Augusto Seabra va publica un nou volum de poezii, intitulat *Luz de Creta*. Din acesta, domnia-sa ne-a permis să publicăm în avanpremieră o «replică» inedită la poemul *În Creta, cu minotaurul* de Jorge de Sena. **(M.C.)**

Scanned with OKEN Scanner

ANDREI IONESCU

Exilul postbelic în spațiul literar spaniol

Spania a cunoscut un exil masiv şi dramatic după războiul civil din anii 1936-1939. Dacă, în anii de criză a celei de a doua republici şi în timpul conflagraţiei, «cele două Spanii» erau taberele în conflict, după 1939 se va vorbi, pe de o parte, despre «Spania rătăcitoare», iar pe de altă parte despre «Spania exilului interior». Una ia drumul pribegiei, alta rămâne locului, dar amândouă sunt afectate profund de exil. În 1944, volumul *Fiii mâniei* de Dámaso Alonso se deschide cu versul *Madridul e un oraş cu un milion de cadavre*. Un roman din 1961, al tânărului scriitor, refugiat în Franţa în 1958, Miguel de Salabert, se intitulează chiar *Exil interior*. Cazul lui Salabert ne aminteşte că o «sângerare de exil» (nu neapărat forţat) s-a produs continuu din rana organismului spaniol în anii dictaturii care au urmat războiului, dar exilul cel mare, care a determinat o modificare de proporţii a vieţii intelectuale spaniole pentru câteva decenii, a fost exilul de după 1939. Un exod masiv de personalităţi literare, care se stabilesc cu precădere în Lumea Nouă, lasă ţara într-o tăcere apăsătoare în primii ani de după triumful şi înfrângerea celorlalţi. Câteva nume de pribegi iluştri ne vor ajuta să înţelegem (cum au înţeles-o şi au resimţit-o acut, de altfel, chiar în acel moment contemporanii evenimentelor) enorma pierdere de valori şi împuţinarea cadrului de viaţă creatoare pentru toţi, dincolo de faptul că erau învingători sau învinşi. S-au pribegit şi au luat drumul Americii (îndeosebi Argentina, Mexic şi Statele Unite) Juan Ramón Jiménez, Ramón Pérez de Ayala, Pedro Salinas, Rafael Alberti, Jorge Guillén, Luis Cernuda, Salvador de Madariaga, Max Aub, Ramón Sender. A căzut victimă a urii dezlănţuite Federico García Lorca. Va muri în închisoare, la trei ani de la încetarea războiului, Miguel Hernández.

Scanned with OKEN Scanner

Un aspect important, dată fiind extensia impresionantă a spaţiului lingvistic hispanic la scară planetară, este faptul, consolator în acele împrejurări dramatice, că aceşti exilaţi spanioli au trăit, fără îndoială, suferinţele despărţirii de ţară, dar nu şi de adevărata patrie care este pentru orice scriitor limba maternă. Nefiind exilaţi din limbă, scriitorii Spaniei rătăcitoare pot depune mărturie (şi care, dacă nu asta, este menirea scriitorului?) despre experienţa războiului civil în cărţi care văd curând lumina tiparului în ţările Americii hispanice. Opere importante cu problematică spaniolă (războiul civil, exilul) se publică în primul deceniu postbelic în Mexic (Max Aub) şi Argentina (Arturo Barea), devenite patrii de adopţiune pentru cei mai mulţi exilaţi spanioli. Dintr-o perspectivă mai largă, se poate vedea astăzi că scriitorii Spaniei rătăcitoare au rămas fideli *(rabiosamente fieles*, cum scrie Torrente Ballester) Spaniei şi culturii spaniole, chiar în momentele polemice când, respingând Spania oficială, extind pe nedrept oprobriul asupra tuturor celor rămaşi în ţară, a căror situaţie nu era, în cele mai multe cazuri, mai puţin dificilă şi dramatică decât a lor. Nostalgia Spaniei este substratul comun al întregii producţii literare a exilaţilor, îndeosebi pentru poeţi, iar istoria Spaniei şi problemele culturale specific spaniole constituie materia operelor eseistice cu profil istoric ori filozofic. Ba chiar se înregistrează cazuri de scriitori care, în Spania, erau atraşi mai curând de o problematică europeană sau internaţională şi care, odată stabiliţi peste ocean, se interesează exclusiv de Spania şi de realitatea hispano-americană în ceea ce are spaniol.

Operele exilului spaniol de după 1939 sunt opere care, chiar dacă nu pot influenţa literatura din interior, se vor adăuga peste timp aceluiaşi patrimoniu, îmbogăţit astfel cu expresia unei conştiinţe diversificate. Soarta lor a fost, pe de o parte, integrarea în spaţiul hispanic de peste ocean, iar, pe de altă parte, reconsiderarea târzie şi recuperarea lor de către spaţiul peninsular al originii şi problematicii acestei generaţii «pierdute» şi regăsite. Aprecierile globale asupra scriitorilor exilului trebuie neapărat completate cu observaţii particulare despre fiecare din figurile marcante care şi-au găsit un anumit loc în vastul arhipelag al exilului. Putem surprinde atât manifestări de singularitate şi ruptură, cât şi manifestări de cordialitate şi continuitate.

Un exemplu de poet «ovidian» este Rafael Alberti, la care continuitatea precumpăneşte asupra înnoirii. Claudio Guillén, fiul poetului din grupul 1927, Jorge Guillén, exilat în Statele Unite, şi reputat comparatist, îl înscrie în această tipologie *(La vida ausente*, Barcelona, 1994), pe baza analizei la care îi supune creaţia din timpul exilului la Buenos Aires, în care Argentina apare foarte puţin şi nesemnificativ. Referirile la locurile refugiului sunt simple nume topografice, al căror caracter excepţional este indicat de la bun început: *De parcă te-aş vedea pentru prima dată,/ eu, care abia te văd/ şi abia dacă ies din casa de pe strada Las Heras,/ astăzi mă plimb pe străzile tale/ şi te descopăr,/ nouă capitală argentiniană...* În general, însă, pre-

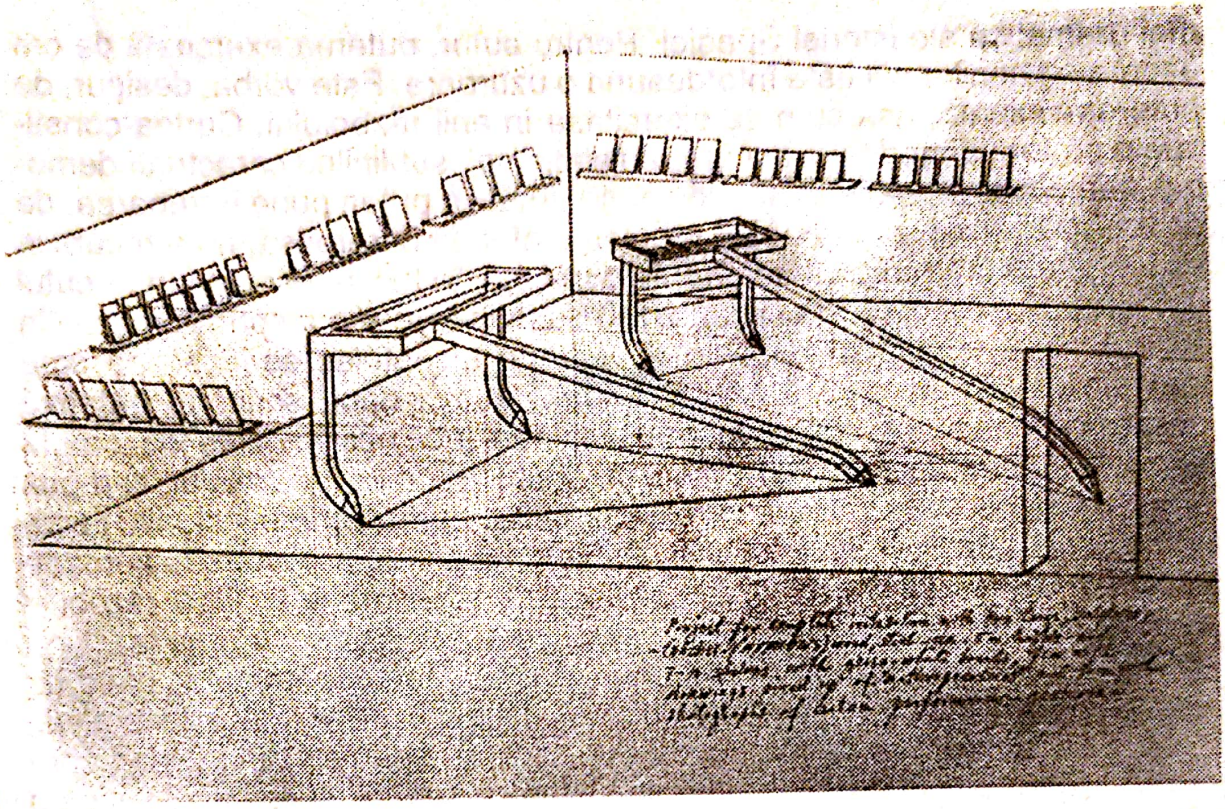
Scanned with OKEN Scanner

ocupările poetului sunt altele. Lumea spaniolă se amplifică şi se îmbogăţeşte – iată senzaţia pe care ne-o produce poezia scrisă în exil de Alberti. Memoria afectivă este mereu trează (vezi *Crângul pierdut,* volum de amintiri pline de nostalgie, tradus şi în româneşte în 1964), iar speranţa de a reveni în patrie se intensifică. Versurile închinate picturii (1945-1967) ne transportă la Madrid, în Muzeul Prado. Chiar privelişte a pampei infinite şi a estuarului enorm al fluviului Paraná îi aminteşte de Spania natală, ba chiar sunt această Spanie: *Acest câmp/ pe care galopează sau dorm caii/ şi acest râu,/ oricât ar părea de mare,/ sunt Jerez de la Frontera./ Câmp şi râu/ din Jerez de la Frontera.* Originile sau, cum le numeşte poetul, rădăcinile *(«ceea ce este natal în cântecul meu»)* i se impun ca o necesitate imperioasă pe care o recunoaşte bucuros, fiindcă în felul acesta se recunoaşte: *Oricum, versul meu/ poate fi de oriunde./ Dar rădăcinile smulse,/ vai, rădăcinile smulse,/ nu-mi îngăduie să fiu al lumii,/ nici măcar al unei ţări,/ ci numai al acelei bucăţi de pământ al meu. Unii-mi zic:/ Cum poţi să spui aşa ceva?/ Şi eu le răspund:/ Prieteni, chiar de aş vrea ca versul meu/ să fie al lumii,/ el are rădăcinile în aer/ şi îi lipseşte seva pământului natal.*

Un caz diferit ne oferă Juan Ramón Jiménez, laureat al Premiului Nobel în 1954, poetul care se exilează la o vârstă înaintată şi pe care Claudio Guillén îl vede mai apropiat de arhetipul grec şi de dinamismul imaginativ al lui Seneca şi Plutarh. În *Destinul vieţii şi al morţii,* poetul care lansase cu succes formula de autocaracterizare «andaluz universal», continuă şi potenţează această postură, declarând acum că pentru un exilat patria este marea – «patrie universală. Numai în mare universalul, soarele, luna, stelele înseamnă libertate, egalitate, fraternitate». În poemul *Spaţiu* (1943), acelaşi soare străluceşte de o parte şi de alta a Atlanticului. Căutarea unităţii în perfecţiune este veche la Juan Ramón Jiménez, vine din tinereţea când visa diamante şi roze de cleştar. Dar acum, în exil, confluenţa de teme şi simboluri ascultă de un impuls integrator mai amplu, în care toate drumurile ajung în acelaşi punct. Iar bogăţia şi autenticitatea pot fi găsite doar în interioritatea emotivă şi iraţională pe care o descoperă într-un demers similar cu cel suprarealist. Soarele şi marea sunt acum profund şi definitiv ale lui. Vocaţia ontologică dintotdeauna, pe care exilul o intensifică, devine panteism intim. Peisajul american se suprapune peste peisajul Spaniei indelebile din amintirea înfiorată: «Am intrat cântând absent în crângul nopţii, şi râul curgea pe sub Washington Bridge, şi era încă soare. Spre răsărit era Spania mea, acel răsărit al lunii mai la Madrid; un soare prezent şi totuşi absent...; un soare mort acum şi totuşi viu...; un soare de iubire şi de lucrare frumoasă, un soare asemenea iubirii».

Desigur, tipologia exilului postbelic spaniol nu este epuizată de cei doi poeţi ale căror evoluţii le-am schiţat mai sus, dar direcţiile variate pe care le înregistrează, de la sarcasmul inacceptării unei realităţi brutale – dictatura

Scanned with OKEN Scanner



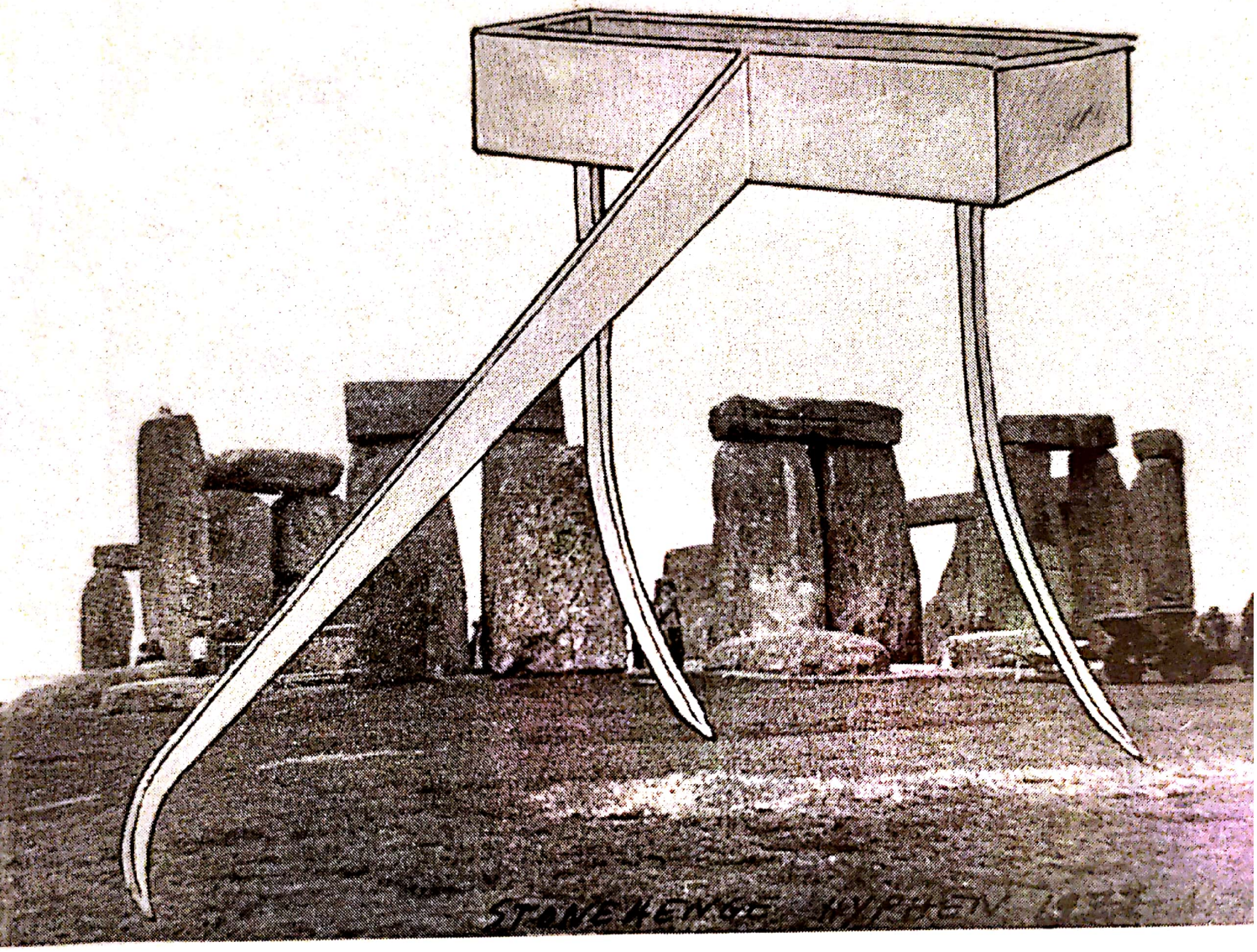
instalată în patria din care ei au fost nevoiţi să plece –, până la comprehensiunea largă şi integrarea în spaţiile vaste ale unei umanităţi solidare şi compacte, oferă în fond, cu nota specifică a pasionalităţii hispanice, repertoriul dintotdeauna al literaturii exilului, asumat cu demnitate, cel puţin de la romantism încoace, ca o nouă instituţie a vieţii moderne.

După 1975, când moare Franco şi se restaurează monarhia, s-au putut întoarce, temporar sau definitiv, câţiva din marii exilaţi: Alberti, Madariaga, Sánchez Albornonz, Américo Castro, Arrabal. Primul şi ultimul din această listă incompletă nici nu s-ar fi putut întoarce până în anul morţii dictatorului, fiindcă nu beneficiau de amnistiile pe care acesta le acordase sub presiunea opiniei publice interne şi internaţionale. Reîncorporarea în viaţa culturală din interior înainte de 1975 a scriitorilor exilaţi este ilustrată exemplar de Francisco Ayala. După câteva luni petrecute în Franţa şi Cuba, s-a stabilit la Buenos Aires, oraş pe care îl cunoştea dintr-un voiaj anterior şi a cărui viaţă culturală oferea posibilităţi destul de largi pentru surghiunul spaniol. A rămas aici zece ani şi a colaborat, curând după sosirea în incitanta metropolă, un fel de mic Paris al Americii Latine, la revista *Sur,* pe care o conducea Victoria Ocampo. În 1944 o editură argentiniană publică o nuvelă de Ayala, pe care Borges o apreciază într-o recenzie drept una dintre cele mai memorabile din întreaga literatură de limbă spaniolă. Iar în 1949 publică *Uzurpatorii,* volum de naraţiuni inspirate din episoadele cele

Scanned with OKEN Scanner

mai dramatice ale istoriei Spaniei. Pentru autor, puterea exercitată de om asupra semenilor săi este întotdeauna o uzurpare. Este vorba, desigur, de puterea violentă, aşa cum se exercitase în anii războiului. Cartea constituie o profundă meditaţie asupra răului din noi, subliniind caracterul demonic, van şi pustiitor al dorinţei de dominare. S-ar putea pune întrebarea: de ce, pentru a medita la această problemă atât de dureroasă, nu a recurs la experienţele dramatice mai apropiate în timp, în loc să le caute în trecutul îndepărtat? Ayala însuşi şi-a pus această întrebare şi a răspuns că intenţia lui a fost să scoată din aceste experienţe un înţeles esenţial, pe care inevitabilele atitudini partizane le tulbură atunci când scriitorul tratează despre evenimente recente, care au lăsat răni încă necicatrizate în momentul când a scris această carte. Într-un anumit moment al exilului, şi-a pus o problemă de conştiinţă pe care şi-au pus-o numeroşi intelectuali şi scriitori exilaţi în urma războiului civil. După lungi ani de aşteptare şi aproape necunoscut ca scriitor în ţara care încerca să se refacă după război – deoarece cărţile lui erau interzise de cenzură sau ajungeau greu la cititori – oare trebuia să rămână în exil până la schimbarea sistemului, când un regim liberal ar fi făcut suportabilă pentru el viaţa în patrie, sau, dimpotrivă, trebuia să încerce să ia contact cu Spania şi cu spaniolii din interior, care erau în fond cititorii lui cei adevăraţi? Nu fără îndoieli şi ezitări, Ayala s-a decis pentru varianta a doua, gândindu-se că, dacă putea face ceva pentru ţara lui, mai ales în plan cultural, acţiunea lui ar fi fost mai eficientă din interior, fiindcă influenţa asupra atmosferei intelectuale şi morale este mult sporită prin prezenţa vie şi personală a scriitorului. Nu este singura soluţie posibilă, desigur, dar a fost adoptată de numeroşi scriitori şi artişti ai Spaniei rătăcitoare în ultimii ani ai franchismului, când s-au putut întoarce în ţara schimbată, bineînţeles, dar în sfârşit, totuşi, regăsită. Aşa a fost să fie, dacă n-a fost să fie altfel.

Scanned with OKEN Scanner



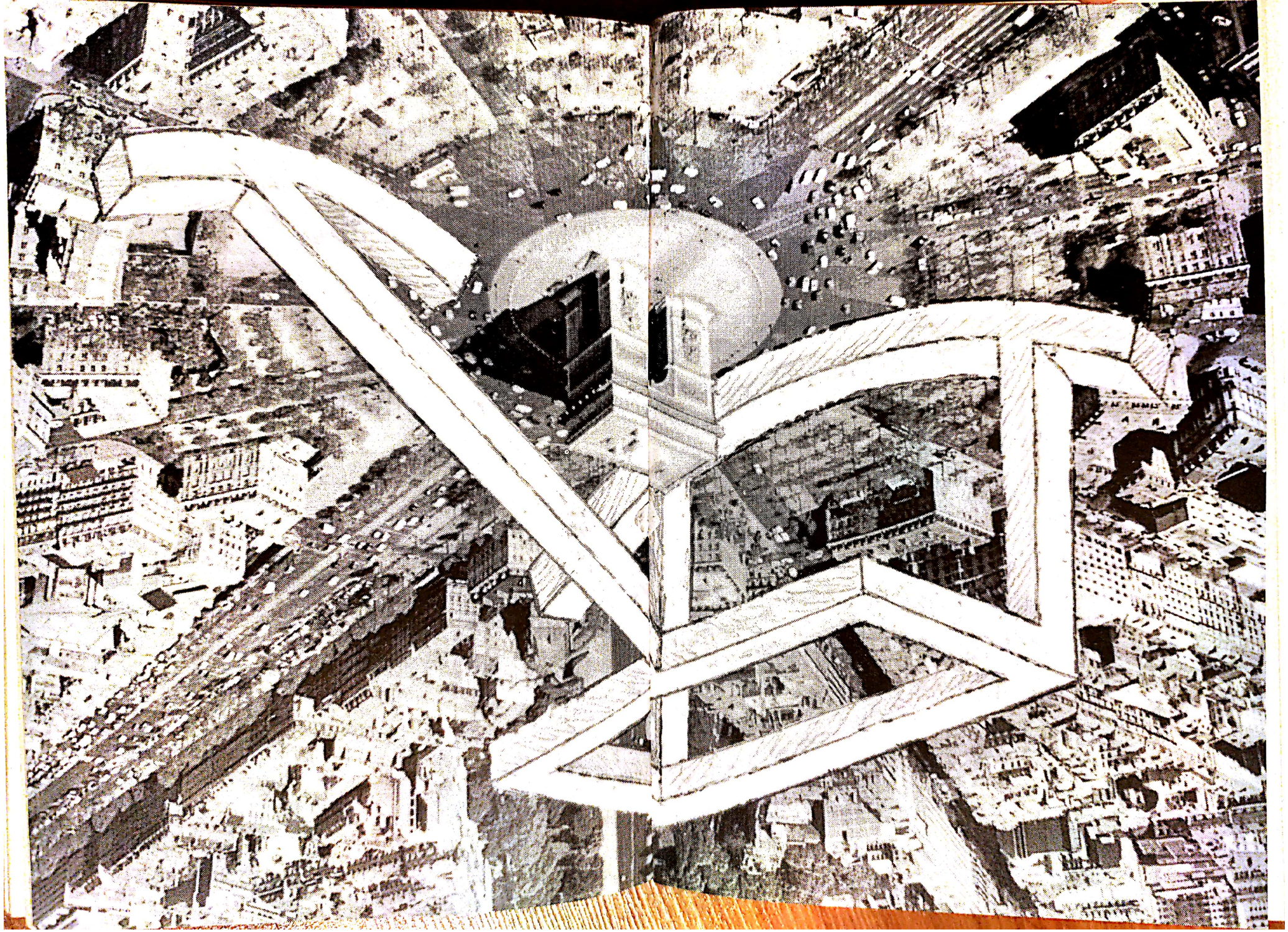
Hyphen pentru Stonehenge, 1977

Alergător pe muchii la Paris, 1981, foto-desen ▶

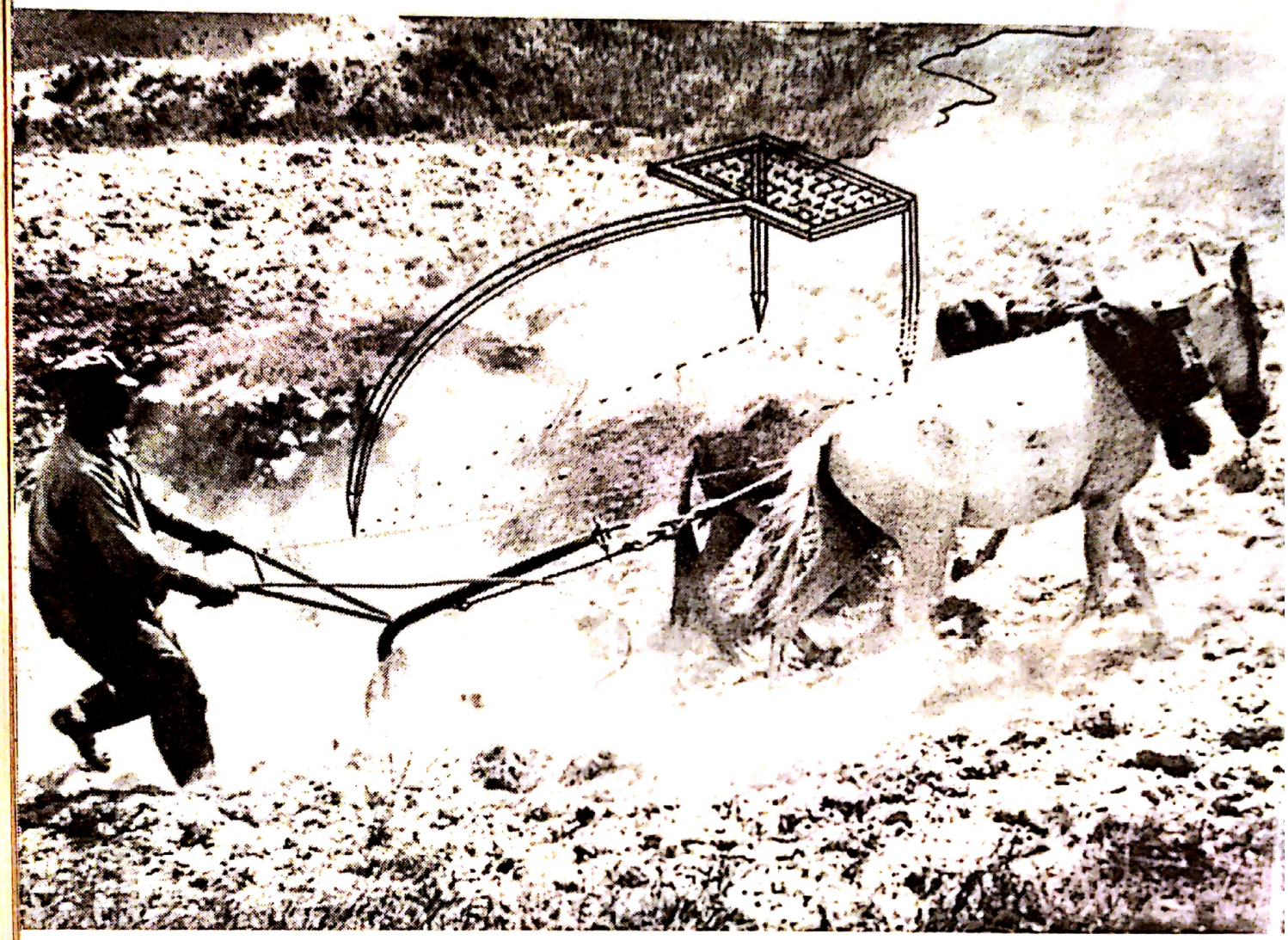
Foto-desen, 1976 ▶▶

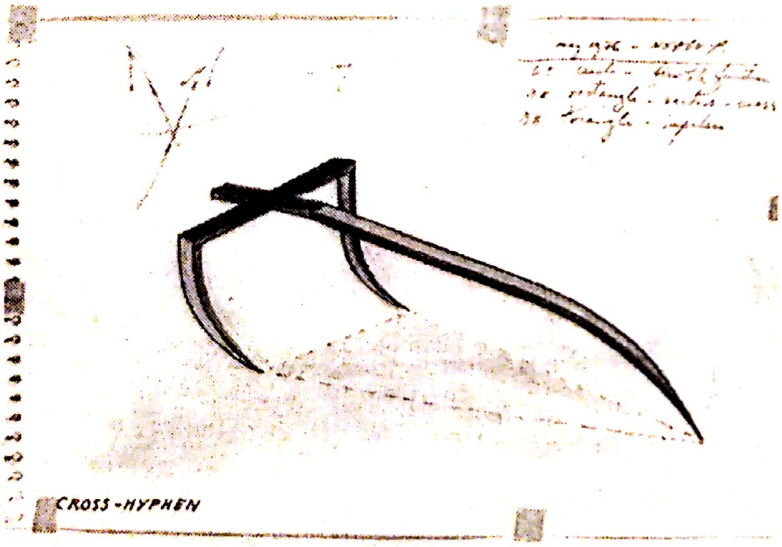
Hyphen-cruce

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner





CROSS-HYPHEN

Scanned with OKEN Scanner

MIHAELA ZAHARIA

Un exilat în sine însuși: Franz Kafka

Interpretaţi totul fals, până şi tăcerea.
Franz KAFKA, *Castelul*

Exilul interior poate să fie uneori mult mai adânc şi mai dureros decât acela care te obligă să-ţi petreci restul zilelor în alt loc decât cel predestinat ţie, lângă cu totul alţi oameni decât aceia pe care ai crezut că-i înţelegi doar pentru că le vorbeai limba. Să te afli în mijlocul lor, acasă la ei şi la tine, dar să-ţi fie teamă, să te simţi veşnic vinovat când nu ai de ce, simţind nevoia să te disculpi şi să nu ştii cum, să te refugiezi, dar să nu ai unde (prezent fiind într-o lume pentru care doar absenţa ta contează) – nici măcar un Sine primitor; să trăieşti în letargie sau chiar în moarte (aparentă), ca un mort printre vii sau un viu printre morţi, aşteptând o Judecată de Apoi care nu mai vine – aceasta e lumea scriitorului care a trăit ca un *écorché vif* blestemul de a fi şi singurătatea Sinelui: Franz Kafka.

Povestindu-şi propria-i condiţie umană, el o repetă pe aceea a evreului rătăcitor în lume, a omului celui drept aflat pe Pământ – pe scurt a omului aflat în căutarea lui Dumnezeu şi a unui loc unde să se poată aşeza, a tradiţiei şi a unei posterităţi care, printr-o subtilă răsturnare de situaţii, să-i servească drept străbună în viitor. El e unul din constructorii turnului Babel, dar unul care a pierdut – din disperare şi neîncredere – până şi amintirea planului iniţial şi care mai păstrează în memorie doar amintirea vie a unei uitări. Eroii lui poartă, fecund – tragic paradox! –, geniul eşecului. Spaima primară îi pândeşte la tot pasul şi-i închide într-o lume a incomunicabilităţii, dominată de imaginea confuză a unei greşeli săvârşite cândva, demult, într-un timp greu de pătruns până şi pentru forţa închipuirii. Nevoia lor de dreptate şi adevăr rămâne neschimbată. Greşeala lor e anonimatul prelungit în care-şi ambiguizează existenţa.

Scanned with OKEN Scanner

«Există artişti care încearcă să prindă în capcană invizibilul şi care, precum poeţii, ar vrea să-l forţeze să trădeze puţin din secretul său.»[1] Există scriitori care ne poartă într-o lume «care pare obscură tocmai pentru că noi nu ştim să privim în ea, gândind în felul nostru»[2].

Franz Kafka se mişcă în peisajul său interior, care e universul misterios al tenebrelor producătoare de ambiguu – o lume răsturnată, dar făcută din locuri comune, deşi deconcertante şi care sparg regularitatea. Eul său solitar poartă stigmatul simplităţii – semn duplicitar care trimite către ceva secret şi ca atare important. Acest Eu e avid de comunicare cu un altul care nu există sau pe care, chiar dacă acesta ar exista, nu doreşte să-l cunoască. Tocmai de aceea, acest Eu sfârşeşte prin a deveni o a treia persoană – care poate fi oricare dintre noi. Obligat să se supună tăcerii – şi cât de subtile pot fi vocile acesteia! – şi sortit absurdului pe care-l scrutează în van ca să se elibereze de el, personajul lui Kafka rămâne pentru totdeauna prizonierul unui fantastic de o factură mai puţin obişnuită şi cu atât mai dificil de decodat.

Şi, atunci, cine este Franz Kafka? Romancierul care nu rosteşte niciodată «Eu» (cu excepţia primei versiuni a *Castelului),* sau acela pentru care «totul semnifică în chip straniu», fie doar şi prin simplul fapt că «iradiază concretul»[3]? Acela în care André Breton vedea un frate al moraliştilor francezi şi pe care Sartre avea să-l numească în articolul său despre *Străinul* lui Camus «romancierul imposibilei transcendenţe»[4]? După Walter Benjamin, opera lui Kafka va fi atins această profunzime excepţională nicidecum graţie unei «divinaţii mitice» sau «teologiei existenţiale», ci acelui *ceva* pe care Malebranche îl numise «rugăciunea naturală a sufletului»[5].

Peter Cersowsky susţine că fantasticul kafkian ar veni dinspre specificul său austriac[6]. Unii îl compară cu Musil, cu care ar avea în comun «angoasa existenţială sau existenţialistă, dar, în primul rând, specific austriacă»[7] *(sic!)* sau cu Hofmannsthal, pentru că «lumea rămâne în întregime opacă pentru eroii lor»[8]. Şi, totuşi, după apariţia atâtor exegeze, nimeni nu a reuşit să dea o definiţie inatacabilă a formulei chimice kafkiene. Pe de

---

[1] Roger Caillois: *Cohérences aventureuses. Esthétique généralisée. Au coeur du fantastique. La dissymétrie,* Paris, Gallimard, 1976, p. 185.

[2] Bernard Groethuysen, prefaţă la *Le Procès,* Paris, Gallimard, f.a., p. I.

[3] Alfred Döblin, în *Die literarische Welt* / 4 martie 1927.

[4] *Apud,* Francis Clausson/ Gilles Tromp, *Le Château,* Paris, Nathan, 1985, p. 10.

[5] *Ibid.,* p. 11.

[6] Peter Cersowsky, *Phantastische Literatur im ersten Viertel des XX. Jhs.,* München, Fink, 1989.

[7] Clausson/ Tromp, *op. cit.,* p. 99.

[8] *Ibid.,* p. 100.

Scanned with OKEN Scanner

altă parte, în a sa *Istorie a literaturii fantastice în Franţa*[9], Marcel Schneider vorbeşte despre «bomba cu efect întârziat» care este, pentru el, opera lui Franz Kafka. Cauza? Lumea kafkiană – şi, cu ea, încălcarea tabu-urilor – pe care scriitorul o viza prin această operă-sinteză, în care intră deopotrivă visul, ironia şi luciditatea, rămân cel puţin o sursă sănătoasă de nedumerire şi tocmai de aceea prilej de noi si noi interpretări.

Apropierea de opera lui Kafka reprezintă înainte de toate intrarea în enigmaticul SPAŢIU al operelor sale. Exegetul nu trebuie să piardă însă nici o clipă din vedere intenţia iniţială şi să se lase derutat de trepte, uşi şi coridoare lungi, care se prelungesc la infinit, urmând o traiectorie halucinantă şi care-i scapă de sub control. Doar acela care înţelege că spaţiul kafkian reprezintă oglindirea necondiţionată a eroilor sau un fel de traducător al întâmplării în plan simbolic nu are de aşteptat în faţa uşilor... Analizele spaţiului kafkian au inclus şi ramificaţiile ontologice şi antropologice ale acestuia. Legătura dintre depărtare şi apropiere, îngustime şi lărgime, apoi deschiderile, interiorul şi arhitectura spaţiului capătă greutate în oricare din scrierile lui Kafka.

În matematică, spaţiul este omogen. Cel trăit e structurat însă în funcţie de anumiţi parametri ai orientării umane care capătă concreteţe fenomenală doar în interiorul acestuia. Spaţiu paradoxal – şi cu atât mai plin de sens –, situat între realitatea psihică şi cea materială, spaţiul trăit străbate timpul şi marchează psihicul uman; el reprezintă, dacă e să-l credem pe Merleau-Ponty, «o comunicare cu lumea, mai veche chiar decât oricare (sistem de) gândire».

Incapabil să fiinţeze în afara existenţei umane (Kant), pe care o condiţionează, spaţiul e indicat prin obiecte care sunt luate ca atare. Orice mişcare e doar o simplă reflectare în plan gestual a psihicului; ea poartă, în acelaşi timp, amprenta spaţiului. La rândul său, acesta are rolul de a dirija acţiunea. Locul devine, aşadar, agentul acţiunii.

În spaţiu, eroii lui Kafka se orientează întotdeauna în plan optic şi, de cele mai multe ori, în funcţie de anumite repere spaţiale care exercită asupra lor o forţă de tainică atracţie; uşa şi fereastra. Strict delimitate de cele două, spaţiile kafkiene pot fi «citite» simbolic. Astfel, privirea trasează cu nonşalanţă spaţii imaginare şi scrutează partea ascunsă a lucrurilor, care nu e decât o altă faţetă a acestora. Construirea spaţiului exterior e, în acelaşi timp, doar un *pendant* la construirea, în profunzime şi pe ample lungimi de undă, a Sinelui. (cf. Bollnow)

În spaţiul trăit şi mult mai aproape de exterior decât uşa se găseşte fereastra, pe care Rilke o numise:

---

[9] Marcel Schneider, *Histoire de la littérature fantastique en France*, Paris, Fayard, 1985.

Scanned with OKEN Scanner

... geometria noastră,
fereastră, formă simplă
care ne circumscrii, fără efort,
enorma noastră viaţă.

În romanele lui Franz Kafka, fereastra asigură separarea totală între personaje şi exterior. Dominantă în *Castelul* şi în *Proces,* loc de refugiu şi, ca atare, dătătoare de speranţă, fereastra îi oferă eroului şansa de a se putea refugia, de a-şi găsi scăparea în privirea întoarsă (doar aparent) distrat – ca semn al uitării de sine – înspre afară. Ea rămâne locul absolut al speranţei, dar şi acela care ilustrează la fel de bine lipsa de speranţă şi pericolul de a fi invadat de propriul Eu. Tradiţia a făcut însă din fereastră un loc de contemplare şi reflecţie, în care se unesc – şi această contopire e tipică şi pentru Kafka – finitul şi infinitul, fiinţarea pământeană şi transcendenţa etc. Poate de aceea aleargă mereu la fereastră eroii lui Kafka, ori de câte ori, epuizaţi (fizic şi psihic), simt nevoia să evadeze din propriul Eu. Suferind de propria lor lipsă de sens, ei privesc prin această deschizătură înspre *altceva,* de unde-i întâmpină însă aceeaşi goliciune, acelaşi vid.

Deschidere şi zid de despărţire, către şi dinspre lume, bucată ruptă din viaţă, mângâiere şi speranţă, loc al disperării şi al trecerii, dar şi loc al năvălirilor duşmane în propriul spaţiu interior sau simbol pentru legătura intelectual-emoţională cu lumea exterioară[10], fereastra oferă posibilitatea de a vedea dinspre spaţiul interior lumea de afară. Principiul *a vedea fără a fi văzut* (totul e deci să ştii *cum* să stai la fereastră!) se contopeşte cu cerinţa de a-şi apropia lumea exterioară şi se topeşte de multe ori la Kafka în *a fi văzut fără a fi obligat tu însuţi să vezi,* ca şi cum realitatea opacă şi opacizată cu bunăştiinţă de romancier n-ar fi fost făcută pentru ochii muritorilor, nedeprinşi cu lumina absolutului.

De ce rămân eroii kafkieni întotdeauna «agăţaţi» de fereastră? Ce văd ei prin ea? Kafka însuşi mărturisise că se simţea îngropat de viu într-o încăpere cu ferestrele închise[11]. În definitiv, fereastra nu e decât o deschizătură sau un al patrulea perete al camerei, dar, dacă e să ne luăm după tradiţie, ea nu reprezintă decât un perete aparent între existenţă şi transcendenţă. De aceea, între fereastră şi uşă, eroul lui Kafka o alege întotdeauna pe prima, fără să o piardă, însă, din ochi, pe ultima: «... se îndreptă spre fereastră /.../ Rămase acolo îndelung. Se întorcea doar pentru câteva secunde spre uşa de la vestibul, atunci când, pradă unei uşoare spaime, avea impresia că aude un zgomot». *(Procesul)*

---

[10] cf. Hans Paul Fiechter, *Kafkas fiktionaler Raum,* disertaţie, Erlangen, 1980, p. 168.

[11] Franz Kafka, *Jurnale 1910-1923,* ed. Max Brod, 1980.

Scanned with OKEN Scanner

Legată de spaţiu, uşa (în care Bachelard vedea o zeitate a pragului) nu se lasă uşor deschisă – la Kafka, ea opune rezistenţă şi joacă un alt rol decât în metaforica literară tradiţională. În opera kafkiană, ea uneşte două spaţii doar aparent diferite, mediază între înăuntru şi în afară, între conştiinţă şi inconştient şi cunoaşte o semnificaţie mult mai profundă, trimiţând, în acelaşi timp, către un simbolism religios[12].

Orientarea în spaţiu se realizează plecând de la puncte de orientare personale şi conferă un sentiment de siguranţă, dar unul care este rezultanta relaţiilor care se stabilesc înăuntrul acestui cadru spaţial, în care distanţele nu sunt geometrice, ci reprezintă depărtări trăite. Pe de altă parte, Kafka a depăşit etapa perspectivizării spaţiului, ceea ce reprezintă una din trăsăturile definitorii ale artei moderne. Privirea este expresia perspectivei realizate în cadrul relaţiei de tip subiect-obiect. Ea delimitează spaţii imaginare, faţa ascunsă a lucrurilor. Graţie ei, omul devine stăpân al spaţiului.

Dürer interpretase perspectiva drept o privire care pătrundea printr-un obiect precum radiografia, dar, la el, era vorba de un gen anume de radiografie. Dublul caracter al perspectivei aduce cu sine consecinţe ambivalente. Spaţiul devine mai mare graţie conştiinţei de sine. Cel văzut este legătura implicită dintre privire şi perspectivă şi corespunde rolului jucat de prima în spaţiul poetic kafkian.

Uşa şi fereastra delimitează acest spaţiu care reprezintă o oglindă pentru eroi, exercitând asupra personajelor lui Kafka o forţă căreia acestea nu i se pot împotrivi. Indirect apare aici unda de speranţă şi de lumină de care au nevoie eroii pentru a se elibera de propriul lor Eu şi a cunoaşte mântuirea, imposibilă atâta timp cât personajele lui Kafka se sufocă în abundenţa propriului element, care reprezintă, în realitate – paradoxală constatare! –, tocmai lipsa acestui element.

Personajele se bucură de o libertate de care nu se servesc niciodată şi care le sufocă: «nimic nu era atât de lipsit de sens şi de speranţă ca această libertate, ca această aşteptare şi tot această intangibilitate». *(Castelul)* La orice uşă bate K..., oriunde s-ar duce, el nu întâlneşte decât un gol imens, care-l dezorientează; şi, cu toate acestea, el îşi continuă căutarea. Să nu fie asta, atunci, ilustrarea perfectă a preceptului: *nu te-ai mai afla în căutarea mea, dacă nu m-ai fi găsit deja?* Şi, totuşi, toate aceste străzi pustii par să ţină de o lume incompletă care se doreşte a fi rotunjită de *altceva,* după care tânjeşte zadarnic eroul kafkian. Şi, dacă salvarea, dacă acest *altceva* nu poate veni dinspre literar – un literar care se dovedeşte a fi o cămaşă prea strâmtă şi cam demodată (şi Kafka simte,

---

[12] cf. Bollnow: *Tür und Fenster,* în *Die Sammlung. Zeitschrift für Kultur und Erziehung,* anul XIV, 1959.

Scanned with OKEN Scanner

dureros, acest inconvenient) – ne punem, firesc, întrebarea: ce pictor ar putea fi luat drept corespondentul, în plan pictural, al lui Franz Kafka? Chirico cu oraşele sale pustii, pictate spre 1925? Sau acel Hieronimus Bosch, cu planturoasa lui lume floral şi bestială, cu geometria fabuloasă pervertită în *anti-lume*, care să umple până la refuz străzile goale şi labirintice ale lui Kafka? Există corespondenţe frapante între pictura flamandului Bosch şi scrierile austriacului Kafka. Având acelaşi scop, unul pleca dinspre prea plin, pe când celălalt rămâne tributar unei uscăciuni care ascunde mai întotdeauna contrariul ei. Pradă unei fantezii dezlănţuite, care permite încrucişări între regnuri şi alianţe neaşteptate şi şocante, dominate de forţă şi devenite tăioase şi pură fascinaţie, marcate de ironie, exprimate printr-o simbolistică stranie, esoterică şi câteodată alchimică, Bosch se joacă în mod deliberat cu aceste simboluri – aşa cum o face Kafka însuşi în scrierile sale, cu scopul de a pune în gardă omul în faţa inevitabilului coşmar care ameninţă omenirea. De aceea se şi poate afirma că fantasticul lui Kafka reprezintă ilustrarea ideală a definiţiei lui Roger Caillois: «Pentru mine, fantastic înseamnă, mai întâi, nelinişte şi ruptură»[13].

CASTELUL – locuinţă seniorială, strâns legat de ideea de putere, emană o forţă brutală şi reţinută. Abstracţie teritorială legată de o viziune fantastică, loc închis şi înălţat, Castelul devine – prin camera de la Hanul Seniorilor – şi loc interzis. S-a spus că lumea *Castelului* şi aceea a copilăriei se întâlnesc undeva, într-un anume punct. Dar, dacă e într-adevăr vorba de lumea copilăriei, atunci e vorba de o lume ruinată, de una care există şi nu există sau care nu mai fiinţează, dar care păstrează, în virtutea inerţiei, o atmosferă onirică, ce devine, încetul cu încetul, una de coşmar. Totul e aici straniu şi ostil.

DRUMUL – sub orice formă ar apărea acesta la Kafka – fie că e vorba despre parabole (ca în *Gibs auf! – Renunţă!)* sau în romanul labirintului, *Castelul* – rămâne, pentru Kafka, pentru eroii săi şi chiar şi pentru noi, cititorii, un răspuns ratat.

Un erou neputincios – a cărui neputinţă se manifestă în planul incoerenţei verbale – se pierde în exegeze nedefinite asupra unor realităţi dubioase. Paradoxal, e vorba tocmai de acele obiecte care par înzestrate cu viaţă proprie – începând cu Castelul şi cu dosarele – obiecte sacre, ţinute la adăpost de profani din *Procesul.*

Şi mai dezorientat se găseşte cititorul în faţa lui Klamm, care este şi nu este de natură umană, atâta timp cât plecarea lui nu este însoţită de nici un fel de zgomot şi cât timp Erlanger îl consideră o zeitate care trebuie servită cu oarbă supunere. El nu rămâne decât o simplă iluzie, a cărei exis-

---

[13] Roger Caillois, *Au coeur du fantastique,* Paris, Gallimard, 1965, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

tenţă, posibilă doar ca privire, este mai mult ca sigur de ordin interior. Şi totuşi, fiinţele cele mai stranii din întreaga operă kafkiană sunt nu aceşti zei-oameni sau oameni-zei domnind peste regate care nu sunt de găsit în timpul şi spaţiul nostru, aflate undeva la limita dintre oniric şi aievea. Ele sunt cele două ajutoare clonate, marcate de dualitate şi ambiguitate (şi sexuală), aflate în căutarea unităţii primare pierdute. Fiinţe groteşti şi monstruoase în acelaşi timp, (aparent?) umane şi aproape fantastice, supuse legilor schimbării, acestea au o faţă diurnă şi umană şi o alta nocturnă şi bestială, ca lupul de stepă hessean. Intră în discuţie, aici, şi principiile *Yin* şi *Yang* ale dualităţii totalizante, semne ale luminii şi tenebrelor, ale soarelui şi lunii, corespondente ale Orientului Îndepărtat pentru masculinitate şi feminitate.

Castelul kafkian este cea mai perfectă lecţie de semiologie din câte pot exista. Limbajului complex al semnelor vin să i se adauge vocile Castelului ca parte intrinsecă a acestuia, dar şi a tăcerii ameninţate să piară chiar din pricina profunzimii sale: «Din receptor se auzi un zumzăit aşa cum K... nu mai auzise niciodată la telefon. Părea rezultanta unei infinităţi de voci copilăreşti, dar nu era un zumzăit oarecare, ci cântecul unor voci îndepărtate, extrem de îndepărtate; s-ar fi spus că aceste mii de voci se uneau în chip aproape imposibil de realizat ca să formeze una singură, ascuţită, dar puternică şi care lovea timpanul ca şi cum aceasta ar fi cerut să pătrundă ceva cu mult mai profund decât o biată ureche». *(Castelul)*

Un corespondent mult mai rafinat al Castelului îl reprezintă catedrala din *Procesul.* Atmosfera este sumbră; dar întunericul de aici ascunde şi protejează sacrul, căci el vine din contraste şi din jocurile de lumină: «era atât de întuneric, că nu puteai distinge nici cel mai mic detaliu... Un triunghi abia schiţat de flăcările lumânărilor lumina altarul... Întorcându-se, din întâmplare, zări în spatele său, la câţiva paşi, rezemată de o coloană, o lumânare mare care ardea şi ea. Oricât de frumos ar fi fost, era prea puţin ca să lumineze sculpturile... Lumina nu făcea decât să adâncească întunericul». *(Procesul)* Simbol al evidenţei adevărului în simbolistica occidentală tradiţională, LUMINA are, în concepţia kafkiană, o funcţie iluminatoare. Poate pentru că tenebrele sfârşesc, întotdeauna, la Kafka, prin a învinge lumina, se arată eroul atât de impresionat de silueta întunecată a catedralei, a cărei mărime «...I se părea la limita a ceea ce un om poate suporta».

Mai mult decât dezorientat, pradă unei spaime aproape supranaturale, Joseph K... se află pe punctul de a se rătăci în negrul ambiguu şi ambiguizant care-l împiedică să găsească adevărata cale. Preotul îl ghidează şi îi povesteşte parabola despre justiţie, reproşându-i, în câteva rânduri, că «prea mult caută ajutorul celorlalţi şi, mai ales, pe acela al femeilor».

Scanned with OKEN Scanner

În *Metamorfoză*, un tânăr pe nume Gregor Samsa se trezeşte transformat în insectă. Într-o lume în care domneşte nu hazardul, ci ordinea prestabilită, un astfel de eveniment pare să contrazică şi să tulbure legile naturii. Un atare proces biologic greu de înţeles şi care pare imposibil provoacă o stare ambiguă, mult mai persistentă decât oricare alt joc al locurilor şi al datelor întâlnit la Kafka.

Şi, cum la Kafka, totul este limbaj sau sfârşeşte prin a deveni limbaj, «pe Gregor îl cuprinse frica în timp ce-şi auzea vocea răspunzând, era chiar vocea lui dinainte... dar în care se auzea, ca un intrus venit dintr-un registru jos, ceva ce aducea cu un smiorcăit presant, dureros, care nu lăsa cuvintelor limpezimea lor formală decât la început, pentru a le distruge apoi rezonanţa, încât nu mai ştiai dacă ai auzit bine»[14]. Singurul remediu îl constituie liniştea absolută: «Şi, timp de o secundă, rămase întins, calm, abia respirând, sperând poate că liniştea absolută va readuce totul pe făgaşul normal», iar singurul mijloc de scăpare îl reprezintă spaţiul închis, protector. Atâta vreme cât personajul poate să rămână în interiorul acestuia, el se simte şi este în siguranţă acolo. Căci acest spaţiu inaccesibil celorlalţi îl protejează şi faţă de sine. Şi, pentru că, odată uşa deschisă, s-ar stabili o relaţie specular de care îi e teamă – teamă de a produce, la rândul său, teamă şi de a o vedea reflectându-se în ochii celorlalţi –, când deschide, în sfârşit, uşa, Gregor îşi dă seama de adevărata întindere a nenorocirii sale. Calmul cu care reacţionează atunci e mai semnificativ decât oricare altă reacţie. Trăieşte acum în mijlocul tăcerii, dar a uneia torturante. Se simte legat de exterior prin vocile pe care le aude şi încearcă să stabilească un contact cu acesta prin intermediul ferestrei: «se cocoţă până la fereastră, ..., sub influenţa vădită a amintirii sentimentului de libertate pe care-l resimţea odinioară când privea pe fereastră».

Straniu romancier, acest scriitor care avea să mărturisească: «Fiecare om poartă o încăpere în el însuşi»! Acela care poartă cu şi în sine spaţiul[15] – cu ramificaţiile ontologice şi antropologice şi cu variantele sale: spatiul-sunet, spaţiul-teamă, şi e marcat de încărcătura lor senzorială – devine capabil să primească fără să crâcnească lumina orbitoare a adevărului absolut.

Impersonal şi discret, ascetul scrie implorând o zeitate care nu-l aude. Doar atunci îşi caută cu disperare echilibrul în Dreptate şi Lege.

Trăim într-o lume – a noastră. Dar când ne îndreptăm – fie şi numai în vis – către o alta, contururile se dilată şi aerul se rarefiază. Au existat, însă, dintre noi, şi curajoşi care au pătruns în *alte* lumi. Neşansa lor: acestea nu

---

[14] Franz Kafka, *La Metamorphose,* suivi de *L'Artiste du jeûne,* Paris, Bookking International, 1996, p. 21.

[15] În 1930, E. Minkowski introduce termenul de *spaţiu trăit* în *Les notions de distance vécue et d'ampleur de la vie.*

Scanned with OKEN Scanner

erau pregătite să-l primească. Mulţi dintre aceştia s-au pierdut undeva, pe drum, alţii – într-un banal loc de refugiu. Dar au existat şi câţiva – puţini, ce-i drept! – care şi-au păstrat intact tăişul lucidităţii. Ei au vorbit posterităţii – singura capabilă să suporte ADEVĂRUL vieţii lor (de ce mă gândesc acum la acele puţine suflete din *Cartea tibetană a morţilor?),* sau poate doar să înţeleagă că, în cazul lor, e vorba de ALTCEVA. Ce vor fi văzut ei, oare? O *altfel* de lume, cu *altfel* de fiinţe? Infinitul? Sau poate chiar pe bunul Dumnezeu? Prăpăstios e gândul că în acel *altceva* sunt doar fiinţe ca noi toţi. Şi, cu toate astea, toate sunt *altfel.* E o lume în care ceasul nu merge, sau, oricum, nu arată ora noastră. În aer pluteşte teama de a nu fi ştiut să punem întrebarea, sau de a nu fi pus-o la timp. Gesturile lor sunt aşezate, rare şi se subsumează unui cod la care nu putem accede. Oriunde te duci, în lumea lor, nu eşti singur. Există *ceva* sau *cineva* care te însoţeşte şi nu te pierde din ochi. Îi simţi privirea în ceafă.

Nu te întorci. Dar prezenţa e mereu lângă tine – chiar şi prin absenţă. Astfel, totul e compus din prezenţe şi absenţe. Şi, peste toate, pluteşte acel *De ce?* Într-o lume ce nu cunoaşte somnul, ci doar starea de veghe, în care totul e limpede şi de o claritate halucinantă, cutremurătoare e tăcerea, cu toate vocile ei.

Scanned with OKEN Scanner

KLAUS MANN

Jurnal

«Şi» sinucideri...

New York, 29 iunie 1940

Şi André Gide? La Paris n-ar fi sigur de viaţa lui. (Dacă nemţii vor ocupa şi sudul ţării?) Şi Julien Green? Cocteau? Sunt atât de mulţi cei pentru viaţa cărora tremurăm acum. Vor fi iarăşi sinucideri. Îmi amintesc de Menno ter Braak, acela care şi-a tras un glonte în cap când au intrat nemţii în Olanda. Spirit nobil şi pur, foarte civilizat; n-a suportat triumful barbariei... Oare câţi francezi se vor gândi acum să facă acelaşi pas sau câţi se vor fi hotărât deja la el?

Debutând sub semnul «îndrăznelii erotismului decadent», Klaus Mann nu face, de fapt, decât să dea glas dezorientării şi revoltei generaţiilor de după război *(Kindernovelle,* 1926; *Kind der Zeit,* 1932), manifestându-şi, în repetate rânduri, şi ostilitatea faţă de orice formă de naţionalism.

Obligat să se exileze, în 1933, romancierul militează activ împotriva fascismului şi pendulează între Europa şi America. Înfiinţează la Amsterdam revista *Die Sammlung* pentru autorii exilaţi şi antifascişti, iar la New York pe aceea a avangardiştilor americani – *Decision.*

la parte la război ca soldat american (în Africa de Nord şi Italia); vizitează Austria şi Germania în 1945 ca trimis al revistei armatei *Stars and Stripes.*

Scrie – în exil – o monografie consacrată lui Gide *(André Gide und die Krise des modernen Denkens,* 1948), un roman inspirat din existenţa dureroasă a lui Ceaikowski *(Symphonie pathètique,* 1935 şi 1952). Descrie destinul intelectualilor alungaţi din Germania de hitlerism *(Der Vulkan,* 1939 şi 1956), dar şi cariera de oportunist sub al III- lea Reich *(Mephisto. Roman einer Karriere,* 1936). Lasă în urma sa un ultim mesaj *(Die heimsuchung des Europäischen Geistes)* şi o autobiografie *(Der Wendepunkt. 1942-1952)* pe care le vor pre-

Scanned with OKEN Scanner

«America» lui Kafka

Washington, 5 iulie 1940

Lectură. Din nou foarte impresionat de America *lui Kafka. Cu siguranţă cântăreşte mai puţin decât celelalte două romane mari rămase neterminate; dar tocmai această «lipsă de greutate» face din* America *un fenomen unic în opera kafkiană. În* Castelul *şi în* Procesul, *ca şi în proza scurtă, poţi întâlni pasaje de un comic macabru (râd adesea cu lacrimi amare la Kafka, la fel ca şi la Marcel Proust); dar comicul acţionează totuşi mereu precum masca în spatele căreia se ascunde, trufaşă şi sarcastică, o figură de un tragic sortit iremediabil deznădejdii. Această disperare ce nu se poate mântui prin credinţă, aşa cum se întâmplă poate la Kierkegaard, dar care se topeşte în cea mai înspăimântătoare şi definitivă boală a morţii – doar în romanul-fragment* America *pare Kafka să se fi eliberat de ea. Eliberat? Ah, ce-i drept nu de tot! Dar în această carte – şi nicăieri în afară de ea – voinţa de a se elibera e vie. Un prizonier evadează, cutreieră ţinuturi aflate sub ceruri îndepărtate, se aventurează în zone necunoscute. Locul pe care-l descoperă – sau îl inventează? – este bogat în spaime; dar aerul adie mai blând acolo. Mă uit pe fereastra vagonului Pullmann cu care călătorim. Afară e pustiu şi gol. Ce s-ar fi ales de visul grotesc grandios al lui Kafka, dacă acesta ar fi cunoscut adevărata Americă? Dar poate că visul poetului e mai adevărat, mai real ca propria noastră realitate. Visul trăieşte şi (pro)creează. Din vis vine speranţa. Speranţa în America...*

---

lungi *Prüfungen. Schriften zur Literatur* (1968) şi *Heute und Morgen – Schriften zur Zeit* (1969).

S-a spus despre Klaus Mann (1906-1949) că talentul şi vigoarea, aliate cu timpul, ar fi făcut din el un egal în plan literar al lui Thomas Mann. Doar că fiului timpul nu i-a fost limpede împlinire, ci doar rană care doare. Klaus Mann face parte din acea galerie de nefericiţi celebri care au pus capăt unei existenţe marcate de vidul lăsat de cel de-al doilea război mondial. Simptomatică e, în acest context, indignarea deloc mascată a lui Brecht «despre denumirea de *emigrant*» (poezia «Despre denumirea de emigrant» a apărut în 1937 în revista *Die neue Weltbühne),* sau scrisoarea lui Stefan Zweig din exilul brazilian: «Cu fiecare zi am învăţat să îndrăgesc mai mult această ţară şi nicăieri altundeva nu mi-aş fi reclădit viaţa după ce lumea propriei mele limbi s-a prăbuşit pentru mine, iar patria mea spirituală – Europa – s-a autonimicit. Dar după şaizeci de ani de viaţă ar fi nevoie de puteri neobişnuite ca s-o mai poţi lua în întregime de la capăt. Ale mele s-au mistuit în anii lungi de pribegie fără de ţară. De aceea consider că e mai bine să închei, la timp şi vertical, o viaţă pentru care munca spiritului a fost cea mai curată bucurie, iar libertatea personală

Scanned with OKEN Scanner

America este, dintre cărţile lui Kafka, cea mai plină de seninătate. De subliniat în «Prefaţă».

Epidemie de sinucideri

Brentwood, 12 iulie 1940

Acum avem veşti din Franţa cu asupra de măsură, numai strigăte de ajutor, rugăminţi disperate pentru vize de America, depoziţii prin jurământ, bani din Nisa, Marsilia, Vichy, Perpignan, Casablanca. Câţiva dintre prieteni au ajuns deja la Lisabona şi sunt deci într-o provizorie siguranţă. Alţii sunt definitiv ascunşi, adică plecaţi dintre cei vii. O nouă epidemie de sinucideri. Ernst Weiss face parte dintre victime. (I-am spus, oare, vreodată, cât de mult îi admir ultimul roman, Sărmanul risipitor?) *Şi Walter Hasenclever s-a sinucis, un vechi prieten pe care mi-ar fi plăcut să-l revăd. Şi Walter Benjamin, mai puţin simpatic mie, deşi am ştiut întotdeauna să-i preţuiesc marile virtuţi intelectuale. Câte pierderi! Se va putea reface ea, literatura germană, din această barbară baie de sânge?*

Aici se discută şi se pregătesc acţiuni de salvare. În New York există deja un «Comitet de salvare în caz de urgenţă». Mielein, E., mereu activa şi săritoarea Liesl Frank şi alţii sunt acum pe cale să organizeze aici o filială. Americanii îşi oferă ajutorul, dintre care unii se bucură de un prestigiu considerabil, precum Frank Kingdom (altădată preşedinte al unei mari universităţi, acum scriitor liber profesionist şi referent), Freda Kirchway (editoare a revistei săptămânale Naţiunea) *şi Georg Cukor, regizorul de filme. Şi quakeri*

---

cel mai de preţ bun. Îi salut pe toţi prietenii mei! Fie ca ei să mai vadă răsăritul soarelui după noaptea cea lungă! Eu, cel mult prea nerăbdătorul, le-o iau înainte!» (Scrisoarea de adio a lui Stefan Zweig a fost scrisă la Petropolis, pe 22.11.1942. În Baumann, B./ Oberle, B., *Deutsche Literatur in Epochen,* München:, Max Hueber Verlag, 1985, p. 229.)

Că sinuciderea reprezintă o cale şi că noi nu avem dreptul să-i judecăm pe cei care au ales-o reprezintă de mult un fapt ce nu poate fi tăgăduit: din această categorie fac parte prea mulţi dintre aceia care au marcat spiritul uman. Să fi găsit ei mântuirea? Greu de ştiut. După cum şi mai greu e să aflăm ce vor fi simţit aceştia în clipele decisive: *Ist es so einfach? Ach, was wissen wir...* («Să fie chiar atât de simplu? Ah, ce ştim noi...» V. Klaus Mann, fragmente din *Jurnal,* în Gustav René Hocke, *Europäische Tagebücher aus vier Jahrhunderten. Motive und Anthologie,* Wiesbaden/ München: Limes, 1986, p. 992.)

Cel care îşi punea, în 1942, această întrebare, avea să afle răspunsul şapte ani mai târziu. **(M.Z.)**

Scanned with OKEN Scanner

de excepţie şi personalităţi de marcă din Biserica Unită – foarte progresivă şi umană – se pun la dispoziţia noastră. În casa noastră (închiriată pe vară) va avea foarte curând loc o petrecere de caritate, o prietenoasă întrunire în scopul strângerii de fonduri, aşa cum se obişnuieşte în aceste ţinuturi.

O listă cu emigranţii deosebit de importanţi şi cu osebire primejduiţi e alcătuită de noi (cu ajutorul lui Bruno Frank şi al altora) pentru Comitet. Şi Leopold Schwarzschild face cu siguranţă parte din această categorie. Nu-i mai dau niciodată mâna (este un calomniator); dar în mâinile naziştilor n-aş dori să-l ştiu.

Cum să mai trăieşti?

Brentwood, 15 iulie 1940

În aceeaşi zi, mai târziu. De parcă nu l-aş cunoaşte, ceasul îndoielii, al descurajării! De ce să nu recunosc? Câteodată – ah, nu aşa de rar! – mă sperie întrebarea: dacă în acest război e într-adevăr vorba de o decizie morală. Însuşi faptul că războiul a fost posibil sau că nu putea fi evitat înseamnă deja un fiasco atât de ruşinos pentru cele două tabere, încât acum, privind lucrurile din punct de vedere moral, devine lipsit de importanţă ce partidă câştigă. Dac-ar fi aşa, cum să mai trăieşti?

Stă scris?

Brentwood, 18 august 1940

Stă scris că noi toţi trebuie să murim de o moarte violentă şi tragică? A început cu Ricki...

Moartea cumnatului

New York, 26 septembrie

Telegramă de la Mielein despre înfiorătoarea aventură a sărmanei Monika. Era împreună cu Lanyi pe vaporul cu aburi «Oraşul Benares», care – dinspre Anglia în drum spre Canada – a fost torpilat şi scufundat cu câteva zile în urmă de un submarin german. Lanyi s-a înecat şi, cu el, sute de copii englezi de care se credea că vor fi în siguranţă. Monika trăieşte. E din nou la Londra – safe so far...

Scanned with OKEN Scanner

Happy for a change?

New York, 4 noiembrie 1940

Să ai voie odată şi-odată să te bucuri alături de masa de oameni? De obicei eşti totuşi outsider-*ul. Nu de data asta! Am strigat o dată cu ceilalţi.* Aren't we happy? *Era Dina Sheean, soţia de origine engleză a scriitorului american Vincent Sheean, aceea care ne-a întâmpinat, radioasă, cu această întrebare. La început n-am înţeles cuvintele ei din cauza gălăgiei. Atunci ea a repetat, peste capetele câtorva tineri negri zgomotoşi:* We are happy, for a change, aren't we?

Mai există pe lumea asta şi bucurie, nu-i aşa?

Atac neaşteptat asupra Uniunii Sovietice

New York, 29 iunie 1941

Atacul neaşteptat al lui Hitler asupra Uniunii Sovietice este un eveniment de o enormă importanţă, încât abia de îndrăznesc să-l comentez, nici măcar în aceste notiţe personale, ca să nu mai vorbim de a o face public. Dar un lucru vreau să-l notez totuşi astăzi: că în prima mea reacţie, instinctivă, la aflarea uriaşei veşti, predominant a fost sentimentul uşurării. Sigur, atunci eşti îngrozit, indignat, zguduit şi, în acelaşi timp, îngrijorat. (Cât timp poate, oare, rezista Rusia? Va flutura curând svastica pe turnurile Kremlinului, aşa cum flutură ea pe Cetatea Pragăi şi deasupra palatelor Parisului?) Şi totuşi respirăm uşuraţi. Aerul a devenit mai pur. Pactul dintre Stalin şi Hitler, una dintre cele mai mari perversităţi şi unul dintre cele mai mari paradoxuri ale istoriei lumii ţine acum de trecut: împreună cu «München» şi cu alte amintiri condamnabile...

Iar viitorul...?

În aceeaşi zi, mai târziu. Nimeni nu ştie ce se va întâmpla. Dar chiar dacă luăm în calcul că Armata Roşie ar fi într-adevăr atât de slabă, cum în general pare a se crede aici, invadarea Uniunii Sovietice îl va costa pe Hitler tot destul de scump. A făcut o greşeală, una hotărâtoare. Este începutul sfârşitului.

E nebun, acest Hitler? Ar fi putut să se alieze cu Anglia lui Chamberlain împotriva Rusiei comuniste sau cu Rusia comunistă împotriva lumii capitaliste anglo-saxone. Dar el le atacă pe amândouă! Da, e nebun – Domnul fie lăudat!

Scanned with OKEN Scanner

Contează orice mărturie cinstită

New York, 11 august 1941

Orice dovadă cinstită, exactă contează şi are greutate. De ce ar fi a mea lipsită de valoare?

Viaţa oricărui om este în acelaşi timp unică şi reprezentativă; în fiecare soartă, în fiecare dramă individuală se reflectă şi se repetă drama unei generaţii, a unei clase sociale, a unui popor şi a unei epoci.

Care este atunci povestea care se cere spusă de mine?

Povestea unui intelectual dintre cele două războaie mondiale, deci a unui bărbat obligat să-şi petreacă anii hotărâtori ai vieţii într-un vacuum social şi spiritual; străduindu-se lăuntric – dar fără succes – să găsească puntea către o colectivitate oarecare, să devină parte integrantă a unei ordini; mereu rătăcind, fără de linişte şi pradă neliniştii, alungat, mereu în căutare..., povestea unui neamţ, care voia să devină european, a unui european dornic să fie cetăţean al lumii; povestea unui individualist, căruia-i repugnă anarhia tot atât cât standardizarea, «uniformizarea», «vulgarizarea»; povestea unui scriitor ale cărui prime interese ţin de sfera esteticului erotico-religios, dar care, sub presiunea evenimentelor, adoptă o atitudine politică de conştientizare a responsabilităţilor, chiar una războinică...

Povestea mea – cât mai cinstit, cât mai exact se cere scrisă, cu toate trăsăturile ei strict determinate de vremuri şi caracteristice acestora, cu problematica ei aparte, specială. (Umbra renumelui patern în calea mea..., da, şi asta face parte din ea.)

Mi-ar plăcea să încep imediat lucrul. Vreau să vorbesc despre asta cu Landshoff. Poate să iasă ceva pentru editura americană pe care a înfiinţat-o aici cu Bermann Fischer?

În aceeaşi zi, mai târziu. Să fii sincer! Să nu mai minţi! Să ai curajul de a fi tu însuţi! De ce-ar trebui să mă străduiesc să măgulesc pe cineva sau să fac impresie? Sunt singur. Sunt liber. Nu posed nimic; nu doresc proprietăţi. De ce-ar trebui să fiu plin de diplomaţie? Pentru cine-ar trebui să am consideraţie? Nu mă preocupă starea bursei, nici tabu-urile sexuale ale fanaticilor burghezi sau marxişti, nici frazele vreunui naţionalism. Naţionalismul, orice formă de naţionalism reprezintă pentru mine cea mai periculoasă şi stupidă rătăcire a omului modern. M-am despărţit de naţiunea mea, scârbit de lăudăroşenia ei agresivă. Cred în indivizibila civilizaţie universală pe care o cere veacul nostru.

În aceeaşi zi, şi mai târziu. Singur? Liber? Eu sunt acela. Dar să fie aceasta un motiv de jubilare? Libertatea poate duce la disperare.

Frică de disperare.

Scanned with OKEN Scanner

Dumnezeu?

New York, 23 februarie 1942

Vestea despre sinuciderea în Brazilia a lui Stefan Zweig a venit atât de năprasnic, încât, la început, aproape că nu eram în stare să-i dau crezare. La Toller erai pregătit să auzi o astfel de ştire, dar nu la el, care se bucura atât de viaţă, încât o savura, şi care părea atât de răsfăţat de noroc, atât de echilibrat şi de raţional! Avea renume, bani, foarte mulţi prieteni, o soţie tânără – şi s-a lepădat de toate. De ce? În scrisoarea lui de adio e vorba despre război. Războiul, triumf al barbariei, revărsare a instinctelor primare nimicitoare! Umanistul se înfioară. Să mai fie asta lumea lui? El n-o mai recunoaşte. «Nu sunt născut pentru aceste vremuri. Timpul acesta îmi displace...» Şi se repede la otravă. Renume, bani şi prieteni le lasă aici; tânăra soţie îl însoţeşte însă.

Să fie chiar atât de simplu? Ah, ce ştim noi...

Întoarcere acasă sau exil?

New York,13 martie 1942

Întoarcere acasă sau exil? Problemă pusă greşit! Alternativă depăşită! Singura întrebare actuală, singura relevantă este: Se va ridica din acest război o lume, în care oameni de felul meu să poată trăi şi lucra? Oameni de felul meu, cosmopoliţi din născare şi necesitate, mijlocitori spirituali, precursori şi deschizători de drumuri unei civilizaţii universale, vor fi ori pretutindeni la ei acasă, ori atunci niciunde. Într-o lume în care sunt asigurate pacea şi conlucrarea internaţională va fi nevoie de noi; într-o lume a şovinismului, a prostiei, a violenţei, n-ar mai exista nici un loc ori vreo funcţie pentru noi. Dacă aş crede că venirea unei astfel de lumi ar fi inevitabilă, aş urma atunci chiar astăzi exemplul umanistului descurajat care a fost Stefan Zweig...

Dar de ce să fie întotdeauna inevitabil ceea ce e mai rău? Nu sunt lipsit de speranţă. (Speranţa ca datorie. Lipsa de speranţă ca slăbiciune.)

Să fim cu ochii în patru

21 aprilie 1942

La ce ar folosi victoria asupra regimului nazist, dacă învingătorii s-ar lăsa atinşi de spiritul nazist? În lupta împotriva brutalităţii absolute, mijloacele brutale pot fi admisibile sau chiar necesare. Cu toate acestea, se cuvine

Scanned with OKEN Scanner

ca noi să folosim şi să acceptăm astfel de mijloace numai cu conştiinţa greu încărcată. Lipsa de scrupule a duşmanului nu trebuie să ne facă pe noi lipsiţi de scrupule. Pericol de molipsire! Să fim cu ochii în patru!

Doar atât: dorinţa de moarte

New York, 24 octombrie până în 27 octombrie

24 octombrie. *Groaznică tristeţe – totul pus în umbră. Dorinţa de moarte.*
25 octombrie. *Dorinţa de moarte – nimic altceva.*
26 octombrie. *Dorinţa de moarte... (Cât de mult se poate îndura asta?)*
27 octombrie. *Dorinţa de moarte.*
Îmi doresc moartea. Moartea mi-ar fi binevenită. Mi-aş dori mult să mor. Viaţa îmi e penibilă. Mi-ar plăcea mult să nu mai fiu obligat să trăiesc. Hotărât lucru: moartea ar fi binevenită. Îmi doresc moartea![1]

În româneşte de Mihaela ZAHARIA

(Din Gustav René Hocke, *Jurnale europene din cinci secole. Motive şi antologie*, Wiesbaden/ München, Limes, 1986, pp. 986-991)

---

[1] Klaus Mann, *Hotărâre. 1940-1942. Dintr-un jurnal (Momentul crucial. Relatarea unei vieţi*, cap. 11). Frankfurt, 1952, pp. 426-427, 429, 429-430, 431-432, 433, 438, 441, 449-450, 452-454, 455, 461-462, 463, 465, 468. Retipărire realizată prin bunăvoinţa Doamnei Erika Mann şi a Editurii S. Fischer.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

VIRGIL NEMOIANU

Ernst Jünger sau desprinderea de împrejurimi

După cum se ştie, sau poate se ştie mai puţin printre intelectualii români, Ernst Jünger este, la vârsta patriarhală de peste 100 de ani, un autor foarte controversat încă, mai ales în ţara sa natală, dar şi în ţările anglosaxone, precum şi, în măsură mult mai mică, în ţările latine şi slave. Controversa este cu atât mai aprigă cu cât acuzaţiile sunt mai vagi. În adevăr, autorul nu a fost niciodată fascist, dimpotrivă, a fost legat de cercurile anti-hitleriste, a avut de suferit din această cauză, ba chiar poate fi considerat singurul «scriitor dizident» al Germaniei anilor '30 şi '40. Pe de altă parte rămâne adevărat faptul că înainte de 1933 a colaborat la publicaţii de extremă dreaptă, după cum este adevărat că ideile sale de tinereţe sunt înrudite cu cele ale extremei drepte. Nu am să intru acuma în detaliile acestei dispute (am făcut-o pe larg într-o publicaţie americană, precum şi în alte ocazii) care seamănă cu cele stârnite în jurul altor figuri majore ale secolului nostru: Pound, Celine, Heidegger, mai recent T. S. Eliot, sau, dacă vrem, Cioran şi Eliade.

Întâi de toate, pentru că nu e vorba despre acelaşi grad de vinovăţie. (Firește rămâne curios, amuzant chiar, faptul că un Sartre, un Aragon, că până şi un Troţki sunt priviţi cu blândă înţelegere de aceiaşi aspri procurori neînduplecaţi. Încă mai curios este că un Carl Schmitt sau un Heidegger, autentic implicaţi în mişcarea naţional-socialistă, fie chiar şi numai scurtă vreme, fac parte din discursul public fără reţineri prea multe.)

În al doilea rând, pentru că o astfel de discuţie adversarială privilegiază exclusiv scrierile de tinereţe ale lui Jünger. Or, după umila mea părere, acestea sunt interesante ca documente, dar nu au mare adâncime sau valoare, nici nu ar justifica (cel puţin în ochii mei) plasarea lui Ernst Jünger pe orbi-

ta marilor figuri culturale ale secolului, alături de Mann şi de Musil, de Borges şi Nabokov, de Joyce şi Waugh, de Proust şi Kafka.

În scurtele rânduri care urmează mă voi ocupa aşadar numai de două chestiuni, destul de elementare. Prima este să trec iute în revistă opera de senectute a lui Ernst Jünger, iar a doua să mă întreb în ce măsură această operă târzie (scrisă tocmai atunci când în sfârşit Jünger se bucura de o situaţie aşezată şi înrădăcinată geografic, social, familial) rămâne marcată de caracterul de *exil* al omului şi al scriitorului. Cu alte cuvinte, cât de «ovidian» este scriitorul Jünger?

Cantitativ, opera produsă de Jünger în a doua jumătate a secolului o întrece cu mult pe cea dintre cele două războaie. Dar calitativ?

Sigur, ne putem referi la cel puţin două opere majore de «tinereţe»: scurtul roman («dizident» cum îi spuneam) *Auf den Marmorklippen (Faleze de marmură)* şi culegerea de aforisme şi proză poetică *Das abenteurliche Herz (Inima aventuroasă)*. Ambele par greu de întrecut. În realitate însă, după 1945 Jünger scrie mai multe romane, unele dintre ele chiar destul de lungi: *Heliopolis* (alegorie a destinului german în anii '40), *Praştia* (a cărui acţiune este plasată printre adolescenţii din anii care precedau primul război mondial), *Albinele de sticlă* (un fel de distopie idilică, dacă mi se îngăduie acest oximoron) şi mai cu seamă *Eumeswil* – în care Jünger desfaşoară într-un stil fragmentar, aluziv, aproape «post-modern» (aş zice eu) teoria distincţiei dintre «anarhist» şi «anarh». Termenul din urmă (personajul principal Martin sau Manuel Venator are pasămite oarecari asemănări cu autorul însuşi) este inventat prin analogie cu «monarh». «Anarhul» nu mai este partizanul unei doctrine oarecare, ci liber stăpân pe un destin aleatoriu, un soi de existenţialist care nu neagă esenţa istoriei, ci râvneşte numai să se rupă de dependenţa sa faţă de această esenţă a lumii. Anarhul a trecut, precum personajul filozofic a lui Nietzsche, «dincolo de bine şi rău», priveşte universul cu lucidă seninătate şi melancolică ironie, decide singur ce face, când şi cum. Acţiunea romanului e plasată într-o lume post-nucleară, post-structurală, a independenţelor locale şi cinismului făţiş.

Mai sunt şi alte lucrări în proză (romane scurte, nuvele lungi), dar mă mulţumesc cu această enumerare. Mai ales că (aşa cum au stat lucrurile la Jünger întreaga sa viaţă) avem de pomenit mulţimea de admirabile lucrări non-ficţionale: jurnale, literatură de călătorie, eseuri legate de ştiinţele sociale, naturale, umaniste. Ca jurnale ar fi de pomenit mai ales două cicluri: *Strahlungen (Iradiaţii)* care acoperă perioada celui de-al doilea război mondial (precedat de *Grădini şi şosele* – plasat în primele luni ale războiului mondial de pe frontul de vest) – document zguduitor al unei conştiinţe care din ce în ce mai mult (urmărim asta pas cu pas) se rupe de cauza pe care, în uniformă, o reprezintă, se ruşinează de ea, se vede bântuit de mari

Scanned with OKEN Scanner

angoase şi dureri. Faza târzie e reprezentată de *Siebzig Verweht (În zbor peste 70)* din care au apărut până în prezent patru volume.

Apoi sunt însă eseurile. Unul din ele vorbeşte despre experienţele scriitorului cu drogurile. Cu acelaşi calm imperturbabil cu care ochiul observator nota evenimentele fioroase ale războiului de tranşee la Verdun sau Laon, Jünger se auto-observă sub influenţa diverselor droguri care alterează conştiinţa. Un alt volum de acest fel vorbeşte despre *Vânători subtile* (şi chiar poartă acest titlu), adică despre pasiunile entomologice şi botanice ale autorului, cunoscut în lumea specialiştilor în materie.

În sfârşit, aş vrea să mai pomenesc măcar două ample eseuri (volume) de natură filozofică: *Die Schere (Foarfeca)* dedicată vieţii, morţii, supravieţuirii, şi *An der Zeitmauer (La zidul timpului)*, poate cel mai important studiu de filozofia istoriei scris vreodată de Ernst Jünger. *Die Schere* se concentrează pe problematica morţii, sau a despărţirii între existenţa şi inexistenţa individuală, după cum *An der Zeitmauer* vorbeşte de moartea istoriei şi (cu cel puţin două decenii înaintea postmodernişlilor) aduce în dezbatere tranziţia de la cele, să zicem, zece milenii ale istoriei patriarhale, la o fază în care matriarhalul revine cosmic şi cuprinzător. În ambele, atitudinea este elevată, Jünger se lansează în problematica cea mai adâncă a interogaţiei umane. În ambele numitorul comun pare să fie cel al secolului XVIII, mai curând decât al secolului XX: încercarea de a plasa omul şi societatea în evoluţia geologiei şi a cosmologiei înseşi. Forţele htonice par să funcţioneze sub oblăduirea unei ultime, supreme, puteri providenţiale. Cu împăcare de sine Jünger acceptă schimbările gigantice, cosmice, sub care omul se află plasat şi de care depinde.

În multe din scrierile pomenite (jurnale, eseuri) ca şi în altele mai mărunte, Jünger introduce relatările sale de peren călător mondial. În adevăr, mai rar găsim un scriitor atât de puţin «eurocentric» decât acesta, un scriitor pururi curios *după* imaginile, obiceiurile, reacţiile şi senzaţiile dobândite pe globul întreg. Ne amintim, desigur, că aceste preocupări datau încă dinainte de al doilea război mondial; numai că acum ele se întind de la Mediterana şi din nordul Europei spre toate continentele. Iar concluziile şi impresiile vin să întărească poziţia *globalizantă*, de cetăţean planetar, spre care Jünger începuse să se deplaseze încă din tinereţe, dar pe care o adopta mai ales după al doilea război mondial.

Acestea ar fi, scurt şi obiectiv, faptele. Cel mult putem să mai adăugăm pentru cei pasionaţi de ideologiile politice cam unde se plasează Jünger după 1945. Este incontestabil că ne confruntăm în continuare cu un om şi un cetăţean care nu este «democrat» pe linie, cum se declară ostentativ marea majoritate a colegilor săi de breaslă de pretutindeni. Jünger desfăşoară în *Der Waldgang (Plimbarea în pădure*, 1951) o teorie foarte

Scanned with OKEN Scanner

personală: cum să se rupă de tensiunile politice, cum opoziţia se poate exprima prin indiferenţa condescendentă, nu prin zgomotoasa adoptare de atitudine şi «angajare». Este poziţia anarhului conservator care nu se teme să pară «anti-social» sau supus conformismului social, dar nici nu vrea să adopte neapărat o poziţie sau alta: să intre într-un joc al binarităţii. Evident, mulţi s-au grăbit să proclame astfel de comportări drept un alibi sau un soi de evazionism. Eu unul nu mă grăbesc să repudiez o astfel de poziţie. Fapt incontestabil pentru orice minte obiectivă este însă că la Jünger a avut loc o categorică tranziţie de la agitaţia radicală a anilor de tinereţe (ale căror rezultate rămân îndoielnice) la un soi de inclusivitate mai blândă, mai înţelegătoare, în orice caz resemnată şi liniştită.

Or, tocmai aici intervine aspectul de etern *exilat* al lui Jünger. El însuşi s-a proclamat adesea drept naţionalist înfocat, amant al patriei eterne. Mai mult, Jünger este un «regionalist», adică unul dintre cei care percep mediul nemijlocit drept un soi de cochilie, unul dintre cei care se leagă cu multe fire de lumea imediat înconjuratoare: natură, obiceiuri, graiuri.

Ei bine, în pofida acestor incontestabile realităţi şi înclinaţii, Jünger n-a făcut toată viaţa decât să se *desprindă*. Oare nu este el acela care, licean încă, adolescent şi minor, fugea de-acasă pentru a se înscrie în... «Legiunea străină» franco-africană?!? Oare nu este el acela care în primul război mondial, cu toate decoraţiile şi acţiunile de bravură, observa, ca printr-un telescop, grozăviile din jurul lui (atitudine care i-a fost mult imputată, dar care, zic eu, ţine mai mult de această dimensiune a exilului pe care eu o văd ca o constantă a lui Jünger, chiar şi atunci când se exprimă în feluri neobişnuite şi, multora dintre noi, inclusiv mie însumi, neplăcute)?

Studiul insectelor înseamnă plonjarea într-un univers total *diferit*, înseamnă (printre altele) o căutare a alterităţii radicale şi (orice s-ar spune) o comunicare cu aceasta. Jünger, fie că merge în Filipine şi în Ceylon, fie că îşi caută gângăniile mai aproape de casă (el este, lucru puţin cunoscut, ca şi Vladimir Nabokov, descoperitorul unor specii care-i poartă numele în sistemul de definiţie linnean), se simte în exil. Poate că în naivitatea anilor '20 credea încă într-o posibilă societate «mai bună» (deşi cei mai mulţi dintre noi, şi *fără îndoială* eu unul, nu am fi calificat proiecţiile jüngeriene de atunci drept o «societate mai bună») acolo, la faţa locului, pe tărâmul natal. Dar încă în anii '30 Ernst Jünger devine un exemplu prin excelenţă al «exilatului interior». Da, un Thomas Mann, un Bertoltd Brecht (iar dacă vorbim de «vinovăţii ideologice» apoi în nici un caz, dar *în nici un caz* nu e Brecht mai vrednic de laudă decât Jünger, dimpotrivă!) părăsesc ţara încălecată de tirania brună. Jünger însă rămâne. Ne aminteşte situaţia de altele mai apropiate? Norman Manea, Ion Negoiţescu, Matei Călinescu, Dorin Tudoran (lista poate continua şi continuă) îşi părăsesc ţara natală. Doinaş şi Buzu-

Scanned with OKEN Scanner

ra, Manolescu şi Creţia (lista poate, şi aici, continua şi continuă) decid să rămână la faţa locului. Nabokov şi Bunin pleacă din marea URSS; Pasternak şi Ahmatova rămân acolo. Czeslaw Milosz şi Jorge Guillén vieţuiesc în străinătate câtă vreme durează comunismul, Szymborska, Seifert şi Vicente Aleixandre rămân mai departe «acasă». Modelul ne este aşadar cunoscut prea bine. Cei «rămaşi» (sau barem cei mai valoroşi, cei mai intrepizi şi mai integri dintre ei) se constituie în «emigraţie interioară», devin adversari tăcuţi şi eficienţi ai regimului totalitar pe care îl detestă.

«Exilul interior» este o decizie de mare subiectivitate, de intimă decizie, de subtilă şi de riscantă hotărâre. Ce judecăţi etice se pot face şi de către cine? Oare mai degrabă de către cei care se află în afara ţării? Sau de către concetăţenii care au «mâncat salam de soia» alături de cei rămaşi? Sau poate o combinaţie dintre cele două categorii? Mai curând aş spune că, dacă recurgem la categoriile normale ale eticului (ale juridicului, când este cazul!), dacă recurgem la bunul simţ, avem şansa de a ne apropia de adevăr.

Jünger («naţionalistul») nu e niciodată acasă. În primul rând, născut pe tărâmurile mai blânde climatic şi politic ale Germaniei de sud-vest se vede de mic transplantat în nordul aspru şi ordonat, într-o lume totuşi (la Hanovra) care fusese marcată vreme de secole de autonomia şi de legalitatea anglosaxonă de care depindea politic. Îl vedem pe autor vagabondând în anii '20 la Berlin, la Leipzig, la Goslar, la Überlingen, mai ştiu eu unde, locuri mari şi mici. Abia când e trecut de mijlocul vieţii îşi găseşte o casă şi o gospodărie (nu fără ajutorul unei familii de aristocraţi antifascişti care au dat un greu obol în sânge integrităţii lor morale şi politice). Chiar şi de acolo însă e în constantă călătorie.

Politic e limpede că nu e «acasă», ci în exil în vremea republicii de la Weimar. Germania hitleristă e pentru Jünger un teren al ameninţărilor şi incertitudinilor, în care viaţa însăşi îi e de mai multe ori periclitată. Dar nu e «acasă» nici în republica federală de după război, o vreme persecutat politic, apoi numai jurnalistic. Iată-l deci inventându-se defensiv ca «cetăţean al lumii», ca adversar al societăţii înconjurătoare.

Este singurul? De fapt, chiar în Germania hitleristă numărul unor oponenţi de acest fel a fost mai mare decât se socoteşte. Gottfried Benn scrie cifrat şi advers. *Die schwarze Weide (Râul negru)* a lui Lange, Erich Kästner, Stefan Andres, Ernst Wiechert, catolicul Reihold Schneider şi admirabilul alegorist Werner Bergengruen – iată numai câteva nume dintre cei cărora nimeni nu le va nega postura de «emigranţi din interior», adversari pe calea literelor ai tiraniei.

Suficient sau nu? Să-mi spun fără ocoliş părerea. Deşi tiranicidul şi acţiunea revoluţionară sunt şi pot deveni necesare în cazuri extreme, deşi

Scanned with OKEN Scanner

opoziţia dură şi clară este mai nobilă şi mai eroică, eu cred că *şi* lupta surdă şi tenace a «emigraţiei interne» are un anume rost. Ea indică un grad de împotrivire mai larg şi mai cuprinzător, mai subtil şi mai agasant care loveşte în Putere. Dovada e simplă: iritarea intensă a Puterii împotriva acestui tip de acţiune. De ce oare atâta furie împotriva glumelor, a anecdotelor şi a «bancurilor»? De ce straturile succesive de cenzură pentru acele minuscule aluzii? De ce teoretizarea zgomotoasă a politizării? Răspunsul îl găsim într-un eseu de Michael Oakeshott, poate cel mai serios gânditor conservator britanic al secolului nostru. Acesta susţine că în «conversaţia universală» operaţiile profesionale neutre, obiective, profesionismul cinstit, urmărirea unui scop gratuit (ca la pescari sau la jucătorii de domino) reprezintă activităţi conservatoare, non-ideologice sau chiar anti-ideologice. Instrumentul, mai curând decât proiectul, are un caracter conservator. Şostakovici, citeam eu recent, se apăra de teroarea stalinistă urmărind cu patimă meciurile de fotbal, spre mirarea intelectualilor fini.

Ei bine, eu aş aplica teoria lui Oakeshott la «emigraţia interioară» (şi în orice caz la Ernst Jünger). Autorul îşi alege un teritoriu al libertăţii, îl defineşte altfel decât pofteşte staăpânul, îl organizează şi îl defineşte după propriile legi şi dorinţe, îşi proclamă implicit o independenţă. Poliţia secretă a hegemonilor va umbla cu sălbatică furie după orice urmă de atitudine de acest fel: prietenia însăşi devine suspectă pentru totalitar. Aceasta ar fi latura politică a «emigraţiei interne» care nu mai are nevoie de distanţa geografică, nici de voce de stentor.

Mai există o altă latură, metafizică să-i spunem, oricum o latură ce pare să ţină de permanenţa naturii umane, de caracterul de «emigraţie» a sufletului uman chiar. Într-adevăr, dacă suntem dispuşi să credem (aşa cum au crezut mulţi poeţi, probabil majoritatea lor) că fiinţa umană ţine de dumnezeire şi că tinde să se întoarcă la sursele ei divine, atunci prezenţa umană pe pământ este un fapt temporar şi rostuit. Omul se naşte pe planetă, acţionează pe ea, dar îşi aminteşte mereu că o va părăsi, că, în funcţie de faptele sale, se va întoarce în braţele Făcătorului său. Starea de exil este potrivită acestui neoplatonism religios, starea fundamentală a omenirii, cea din care decurg toate celelalte însuşiri ale ei. Scriitorul, om fiind, împărtăşeşte această stare. Oriunde ar fi fost născut, oriunde s-ar întâmpla să trăiască, el tot un exilat va rămâne, exilat temporar, după cum speră. Mai are vreo importanţă unde se găseşte?

Poate că da. În funcţie de locul unde te găseşti, vei reuşi sau nu vei reuşi să-ţi îndeplineşti menirea, te vezi autor al unor fapte mai bune sau mai rele.

Poate că nu: Oriunde te-ai găsi, imperfecţiunea şi suferinţa nu se vor despărţi de tine, alienarea va persista într-un fel sau altul, o anume tristeţe

Scanned with OKEN Scanner

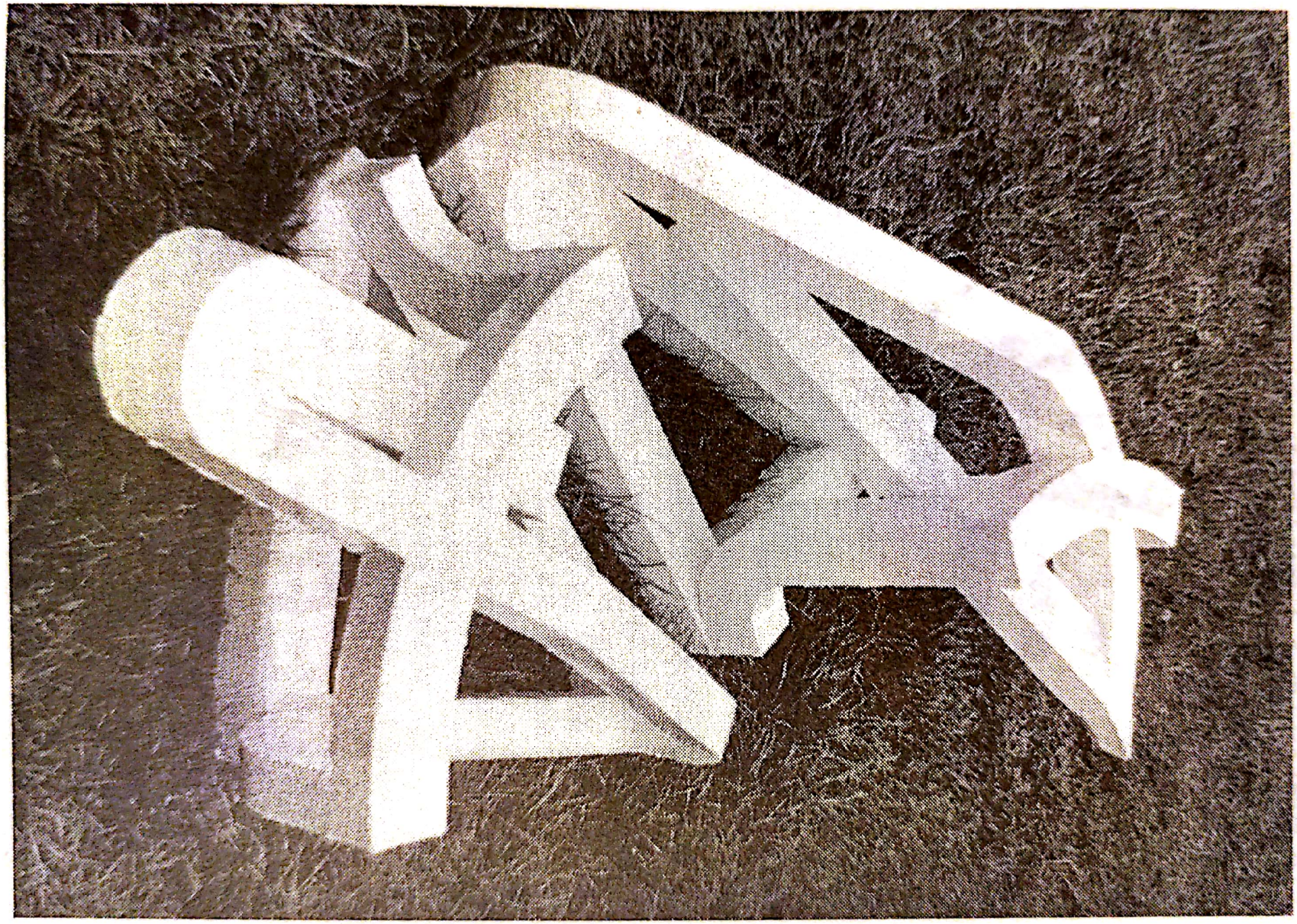
sau îngrijorare renaşte cu încăpăţânare transferată de la un domeniu al sufletului, al trupului, al împrejurărilor, la celălalt. Aceasta e dilema distanţei, sau a depărtării care reprezintă cadrul cel mai general al «emigraţiei interne». Am spune că toate cazurile de emigrare internă nu sunt decât specii particulare ale unui gen. Iar dacă suntem înclinaţi spre afirmaţii cât mai cuprinzătoare, vom spune că *toţi* scriitorii (sau toţi oamenii) sunt în fond exilaţi. În sensul mai mult restrâns al cuvântului însă, exilatul interior este cel care «devine conştient» de starea aceasta generală, încearcă să o articuleze, să o justifice, să o formuleze în chip estetic şi filozofic. Atunci exilatul interior îşi constituie şi o menire a sa: aceea de a se împotrivi alienării asumându-şi-o, aceea de a submina din interior apăsarea şi tirania dovedind că ele sunt vane şi goale. Istoricul antic îi spunea tiranului: ucide câţi pofteşti, urmaşul tău nu se va afla niciodată printre aceştia! La fel exilatul interior.

Întrebarea cea mare rămâne: cât de *eficientă* este o astfel de poziţie? Angajamentul politic şi/sau etic nu sunt ele mai răspicate şi, prin urmare, mai de folos? Foarte posibil, dar nu putem dispune nici aici de o certitudine deplină. Destul îmi este să pot susţine că emigraţia internă are o etică şi o economie a ei, are un loc onorabil în scara atitudinilor umane onorabile.

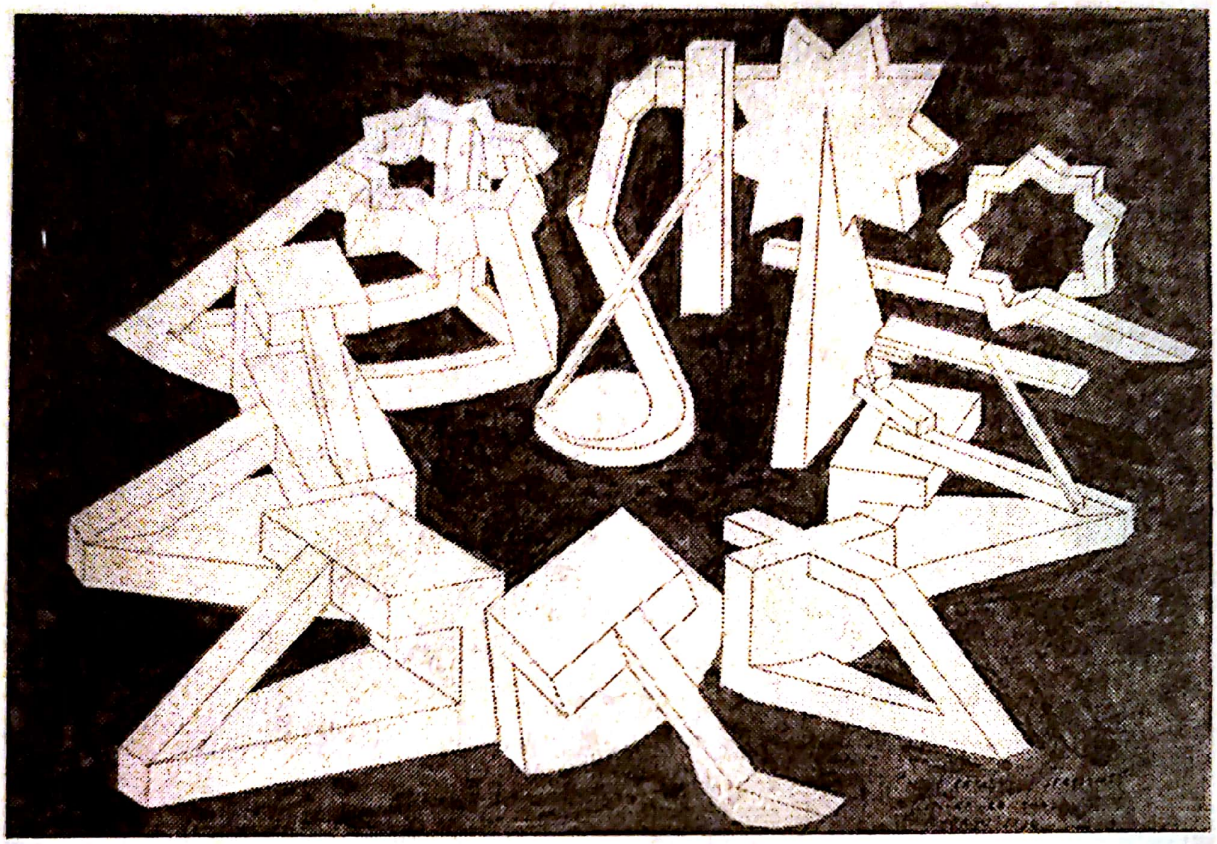
În ce îl priveşte pe Ernst Jünger personal, e limpede că modelul pe care şi l-a ales până la urmă nu este nici cel al războinicului, nici cel de *dandy* estetizant cum se spune, ci mai curând cel al *pelerinului*, al permanentului exilat, stoic, distanţat de istorie ca şi de geografie, angajat în jocuri consolatoare, dar trecătoare. Da, s-au numărat printre aceste jocuri şi cel al naţionalismului sau al eroismului necruţător (homeric aproape), s-au numărat şi cel al înţeleptului sau al observatorului explorator, dar toate au rămas la suprafaţă. Jünger este şi un exilat *în* interiorul comunităţii în care trăieşte, dar este mai ales un exilat în sinea sa *proprie,* este exilat de sine însuşi, separat de firea şi de gândirea sa. Tocmai de aceea ne duce gândul nu la modernismul lui Jünger, ci la postmodernismul său, oricât am fi altminteri de înclinaţi să notăm aspectele tradiţionale, conservatoare sau nostalgice, care în fond sunt integrate în orizonturile postmodernismului.

Bethesda, MD, iunie 1997

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner



CĂDEREA ÎN ISTORIE

Scanned with OKEN Scanner

MONICA LOVINESCU

O paranteză cât o existență

Mă îndoiesc că exilul există la singular. Se impune pluralul: *exiluri.* Tot atâtea câte epoci, motivări, persoane. Chiar fără a deosebi fundamental exilul lui Ovidiu de acela al lui Soljeniţîn, eşti nevoit să scrii: exiluri. Şi în interiorul aceluiaşi exil unitar prin cauză şi context, cum a fost cel provocat de comunism, diferenţele nu sunt doar de ordinul experienţei interioare, ci şi de categorii.

Prima etapă a exilului (din 1946 până după zdrobirea revoluţiei maghiare, în 1956) a fost, în linii mari, politică, iar în ceea ce priveşte pe intelectuali alcătuită mai ales de studenţi.

Când am sosit la Paris în septembrie 1947, dacă vorbeai româneşte pe bulevardul St. Michel, riscai să fii înţeles, într-atâta Cartierul Latin roia de tineri români, ori fugiţi, ori – mai rar – veniţi să-şi treacă o teză de doctorat ce avea să se transforme într-un certificat de existenţă. Nu ştiam, când am debarcat în Gare de l'Est (după ce fusesem obligată să trec clandestin o frontieră pentru care dispuneam de toate actele în regulă, dar asta e o altă poveste pentru improbabilele 1001 de nopţi ale fiecăruia dintre noi), că exilul va fi o paranteză ce-mi va confisca întreaga existenţă. Dimpotrivă, speram ca ea să se închidă cât mai repede. Între noi, studenţii parizieni, orice sărbătoare în comun se încheia cu un «la anul, la Bucureşti» în care credeam cu toţii, excepţiile fiind rarisime – Virgil Ierunca, de pildă, ne irita cu inadmisibila sa luciditate căreia timpul, din păcate, avea să-i dea dreptate. Aşteptam grabnic o intervenţie americană, cu toţii credeam în ea, nu doar deţinuţii din închisorile româneşti, dar şi noi cei de pe bulevardele occidentale, deşi vedeam perindându-se pe ele şi scandând vesel lozincile Kremlinului pe toţi intelectualii comunişti cu tovarăşii lor de drum. Ne orbea logica. Deoarece nu era logic să laşi Armata roşie să se instaleze pe jumătate de veac într-o Europă în care înaintase atât de profund şi pentru

Scanned with OKEN Scanner

că americanii ţinuseră să le respecte sovieticilor complexele de inferioritate, cedându-le simbolul însuşi al înfrângerii germane: Berlinul.

Aşteptam deci, care trecând teze, care simulând intenţia de a o face. Eu n-am fost decât o singură dată să-l văd pe profesorul sorbonard care urma să-mi prezideze juriul. Găsisem un subiect ce mă pasiona: «Shakespeare şi regia teatrală în secolul XX la Paris». În acelaşi timp, cu doi prieteni din Seminarul de Artă dramatică al lui Camil Petrescu, ajunşi şi ei pe malurile Senei, înfiinţasem o trupă de teatru *(jeune compagnie* cum i se spunea pe atunci) «Masques et légendes», prima dintr-o serie mai lungă. Pusesem anunţ la ziar şi treceam audiţii ca să ne găsim actorii ce ne-ar fi convenit. Insolenţa nu ne era total nejustificată. Mă preumblasem prin mai toate şcolile de artă dramatică din Paris (excluzând Conservatorul căruia voiam să-i dau foc, găsindu-l insuportabil de academic). Nu aflasem nici măcar la cursurile lui Charles Dullin, e drept dirijate de un asistent al lui, echivalentul Seminarului bucureştean. Camil Petrescu era desigur megaloman, dar în acelaşi timp reprezenta una din prezenţele actuale cele mai febrile ale unui Bucureşti, pe atunci o capitală a dialogului intelectual. Nonşalanţa cu care pătrundeam în cercurile artistice franceze venea şi din faptul că nici o clipă nu mi-am pus întrebarea «Cum poţi să fii român?». Evident, nu dintr-un complex de superioritate (acesta îl rezervam doar şcolilor de actorie din Franţa), ci pentru că, venind dintr-un Bucureşti peste care încă nu se abătuse ciuma realismului socialist, soseam în Europa, venind din Europa.

Din iluzia parantezei «pe termen redus» ne-au trezit la 30 decembrie 1947 abdicarea forţată a Regelui Mihai şi ultimatumul ce ne-a fost adresat nouă, studenţilor bursieri ai guvernului francez, de către Ambasada devenită a Republicii Populare: ni se ordona să revenim de urgenţă în noua colonie sovietică, călătoria pe vaporul Transilvania fiindu-ne generos asigurată. Firesc, cei mai mulţi am ales să facem, dimpotrivă, coadă în faţa Oficiului de refugiaţi unde pe acea vreme obţineai azilul politic într-o zi-două. Rămăsesem nu doar fără bursă – relaţiile culturale franco-române fiind rupte –, dar şi fără perspective de întoarcere rapidă în ţară. Ceea ce nu înseamnă că mă gândeam la o instalare definitivă prin străinătăţi. Dacă renunţasem să calculez în luni, pe ani tot contam. Atunci mi-a venit de altminteri ideea – de-un asurzitor irealism – de a ne duce în grup la André Marlaux pentru alcătuirea, sub oblăduirea sa, a unor brigăzi internaţionale (de tipul celor din războiul civil spaniol) cu care să pornim la eliberarea Răsăritului. O idee nedusă la capăt, alţii, tot atât de tineri dar mai puţin naivi, dându-şi seama pe ce lume trăiam. În afară de minţile noastre exaltate, nimeni într-un Occident de abia ieşit dintr-un conflict devastator n-ar mai fi luat armele, chiar dacă cel care urma să fie dezrobit i-ar fi fost frate geamăn.

Scanned with OKEN Scanner

«Când marile focuri se sting la Apus/ pe praguri cu apă sonoră» scria, sub acelaşi semn al nădejdii, Ştefan Aug. Doinaş în volumul de poeme premiat de cenaclul «Sburătorul» în 1946, dar care a aşteptat vreo două decenii înainte de a putea fi publicat – şi bineînţeles cenzurat – în România. «Marile focuri» se stinseseră atât de definitiv, încât n-aveam să ne bucurăm de «apele sonore» ale unei libertăţi regăsite.

În plus, dacă guvernele din Apus erau mai degrabă de dreapta, intelectualii nu numai că se situau la stânga, ci păreau, în majoritate, deja sovietizaţi mintal. Cine n-a încercat – aşa cum am făcut-o câţiva dintre noi – să «deschidă ochii» intelectualilor de aici şi să-i sensibilizeze la tragedia semenilor din Est, văzându-se respins ca fascist de îndată ce se declara anticomunist *(l'anticommuniste est un chien,* spunea drăgălaş Jean-Paul Sartre) nu-şi poate da seama de climatul în care s-a instalat acest exil dintâi.

Cel politic – cu Vişoianu, Rădescu, Gafencu, Fărcăşanu (deşi dezuniţi, în ciuda oblăduirii Regelui Mihai) – era de primă mână. Încetul cu încetul un Comitet Naţional făcând parte din Adunarea Naţiunilor captive, la Washington, o Fundaţie universitară regală la Paris, formau chiar un început de organizare politică a exilului. Şi nu doar românesc. Diviziunilor naţionale le corespundea – nesemănându-le – înţelegerea neumbrită pe plan estic. Memoriile, protestele, scrisorile adresate de pildă de Grigore Gafencu mai marilor vremii (îi cunoştea aproape pe toţi) erau contrasemnate de fostul ministru de Externe maghiar, Auer, fără o virgulă de divergenţă. Pentru această perioadă de intensă activitate politică ar trebui să stea mărturie nepreţuitul *Jurnal* al lui Grigore Gafencu.

Disputele politice nu se prelungeau însă pe plan cultural. Eram invidiaţi de alte exiluri, deoarece scriitorii cu care ne făleam, un Mircea Eliade, un Eugen Ionescu, un Cioran ca şi alţii cu nume mai puţin răsunătoare, nu polemizau între ei prin mass-media din Apus, aşa cum se întâmpla la ruşi. A trebuit să aşteptăm publicarea cărţii lui Bukovski *Jugement à Moscou* (Paris 1995, ed. Robert Laffond) pentru a descoperi împreună cu el în Arhivele Comitetului Central sovietic că toată campania lui Siniavski împotriva lui Soljeniţîn fusese orchestrată de KGB, manipulatorul lui Siniavski fiind însuşi Andropov.

În prima revistă de exil, *Luceafărul* (Paris, 1949), şi în primul cenaclu parizian, la o cafenea Corona, lângă Luvru, Mircea Eliade ne propunea drept unice baricade posibile pe cele culturale. În această strategie, revistele reprezentau tot atâtea arme. Cenaclul a continuat cu întreruperi, mai întâi la Misiunea Catolică din Paris, apoi la Neuilly, găzduit de L.M. Arcade. Majoritatea revistelor literare apăreau la Paris din iniţiativa îndeosebi a lui Virgil Ierunca, de la *Caiete de Dor* şi *Limite,* la *Fiinţa românească* şi *Ethos.* Dar se mai împrăştiau şi peste ocean: la Rio de Janeiro, *Înşir'te mărgărite,*

Scanned with OKEN Scanner

sub conducerea germanistului I.G. Dimitriu şi cu colaboratori de talia lui Al. Busuioceanu şi Vintilă Horia, iar în Honolulu, Ştefan Baciu cu mai tardivul *Mele*. O simplă enumerare a activităţilor culturale, de înalt nivel sau doar de bune intenţii, ar ocupa tot spaţiul acestui text pe care nu-l vreau interminabil. Opresc deci aici, atrăgând încă o dată atenţia asupra arhivelor ce dispar în exil în acelaşi timp cu posesorii lor, fără ca posibilii cercetători din ţară să le semnaleze.

Cât despre mine, am încercat mai întâi – fără succes – să propun editorilor parizieni literatură română. Lucram la o agenţie literară şi mă plimbam cu manuscrise româneşti sub braţ. Printre ele, romanul lui Al. Vona, refuzat la Paris, va fi publicat de abia după 1989 la Cartea Românească, dobândind succesul pe care-l ştim şi traduceri în franceză, germană, spaniolă. Sau Urmuz în prezentarea şi traducerea lui Eugen Ionescu. Jean Paulhan şi Raymond Queneau erau entuziaşti, dar apariţiei la Gallimard i s-a opus Tristan Tzara pentru a nu-şi pierde, fără îndoială, întâietatea în avangarda europeană. Era înainte de premiera din 1950 cu *Cântăreaţa cheală*. În acelaşi timp, am pus în scenă, împreună cu Nicolas Bataille, spectacole de avangardă – singurul ce-a dăinuit a fost tocmai *La Cantatrice Chauve*. Am colaborat, tot sub pseudonimul Monique Saint-Come, şi la două filme, dintre care primul, consacrat desenelor de nebuni, a primit premiul filmului de artă la Los Angeles şi premiul filmului ştiinţific la... Moscova. În sfârşit, din 1951 am găsit calea de comunicare cu ţara (ce începuse să dobândească pentru mine priorităţi exasperante): *un microfon*. La Radio Paris mai întâi, sub alt pseudonim – mama era zălog în ţară – iar după asasinarea ei în închisoare, sub numele meu la Europa Liberă.

Trebuie să-ţi aminteşti de paradigma lui Lenin, aducând revoluţia în vagonul său blindat, pentru a înţelege ce ameninţare obsesivă reprezenta exilul pentru şefii comunişti. De unde şi importanţa acestui «microfon». Ceauşescu confunda toată Europa politică cu Radio Europa Liberă. În spatele unui atac al meu presupunea o coaliţie a cancelariilor occidentale, iar când un scriitor era elogiat în emisiunile mele sau ale lui Virgil Ierunca, la Bucureşti era socotit celebru în tot Occidentul. Metoda de a pune la adăpost pe cei ameninţaţi ne era deci la îndemână. Această încercare de a salva câteva destine, de a deveni solidari cu victimele la modul activ, de a «repara» câte ceva cel puţin din injustiţiile dogmatice, slujindu-te de forţa pe care ţi-o acorda duşmanul, s-a instalat, cu microfonul, în cotidian, vlăguind tot timpul ce nu i-ar fi fost destinat.

Paranteza înghiţea existenţa. Cu timpul şi spaţiul exilatului se petreceau de altminteri strămutări ciudate. Cum spaţiul geografic al copilăriei şi adolescenţei îţi era interzis, timpul însuşi părea a fi îngheţat în acel *ailleurs* de nepătruns. Cu alte cuvinte, în România ţi se păstrau intacte, congelate,

Scanned with OKEN Scanner

primele anotimpuri ale vieţii şi dacă te-ai fi putut întoarce ai fi regăsit totul aşa cum l-ai lăsat: casă, peisaj şi mai ales oamenii dragi rămaşi şi ei la vârsta despărţirii. Nimeni nu va putea înţelege drama trăită de exilaţii care s-au reîntors după 1989, dacă ignoră şocul umbrelor şi al absenţelor acolo unde ar fi trebuit să gâlgâie tinereţea regăsită. Am fost, ca şi Virgil Ierunca, ferită de acest şoc deoarece de-a lungul anilor ne-am făcut prieteni din mulţi, dacă nu chiar din toţi scriitorii care treceau prin Paris, deci am revenit printre ei care acopereau, cu vocile şi prezenţa lor familiare, marile, prevăzutele, dar totdeauna inadmisibilele dispariţii. Cu atât mai numeroase, cu cât aparţin unei generaţii decimate prin închisori, răspândite pe paralele exilului, sau, uneori, uzate de compromisuri. Lipsa lor ostentativă, deşi atenuată pentru noi de faptul că mai bine de 30 de ani trăisem de fapt mai mult la Bucureşti decât la Paris, găurea până şi peisajul. De aceea poate că simbolistica drapelului găurit mi s-a părut atât de nimerită.

Să revenim însă spre anii când nu se mai vedea, nici prevedea, sfârşitul comunismului. După revoluţia maghiară ce a pus capăt oricărei iluzii a unei intervenţii occidentale, lucrurile s-au schimbat. Marele exil politic s-a destrămat. Gafencu de altminteri a murit de o criză cardiacă revenind de la Europa Liberă, unde comentase zdrobirea revoluţiei maghiare. Se încheia o epocă, se înmormânta un sens. Politica s-a redus la chiţibuşuri politiciene, prin cafenelele Parisului «băieţii foşti de viitor» – cum îi definea unul dintre ei – mai formau guverne, ironizându-se singuri dacă erau inteligenţi, luându-se în serios dacă erau nătângi. Ca o barcă a lui Noe, exilul cuprindea toate speciile ţării astfel reprezentate în mic, în exacerbat şi nu rareori în caricatură.

Exilurile ce au urmat au fost mai ales de natură economică, cu oameni care voiau să-şi refacă o viaţă în Occident. Scopul fiind asimilarea, diferenţa cultivată conştient sau inconştient mai înainte se vedea anulată.

Au fost şi cazurile individuale de scriitori exasperaţi de teroare şi cenzură, strămutându-se, mai cu noroc, mai fără, în literaturi străine.

Disidenţa exilată a venit mai spre final. Era primul semnal că ceauşiştii voiau să adapteze la vremuri noi pedeapsa bolşevică iniţială ce consta în exilarea cvasi-oferită, cvasi-obligatorie. O dată cu Paul Goma şi cu mişcarea sa pentru drepturile omului, se desenează şi confirmă în anii '70 o nouă configuraţie a exilului – îndeosebi cel parizian: manifeste, proteste, greve ale foamei etc., corespunzând cu demarxizarea fulgerătoare a elitelor pariziene şi cu redescoperirea Drepturilor Omului (o mini-ideologie generoasă şi eficace). Prin 1970 şi ceva, exilaţii au fost brusc azvârliţi în trecut: s-au văzut ascultaţi şi solicitaţi ca strămoşii lor din 1848, dată fatidică pe care primii exilaţi speraseră s-o reîntâlnească în 1948, când, în loc de bineţe, fuseseră huliţi.

Scanned with OKEN Scanner

Între cele trei categorii succesive de exiluri şi exilaţi nu-mi dau bine seama ce predomină: asemănarea sau deosebirile. Un singur lucru m-ar face să pariez pe prima. Un vis. Te întorci în ţară, şi odată acolo, îţi dai seama că ai făcut o greşeală fatală şi că nu vei mai putea pleca niciodată. Coşmarul e colectiv, l-au suportat şi cei care nu se simţeau în exil la Paris. Astfel, din el s-a inspirat Eugen Ionescu pentru piesa *L'homme aux valises*, una dintre cele mai bune introduceri la o tematică kafkiană a exilului.

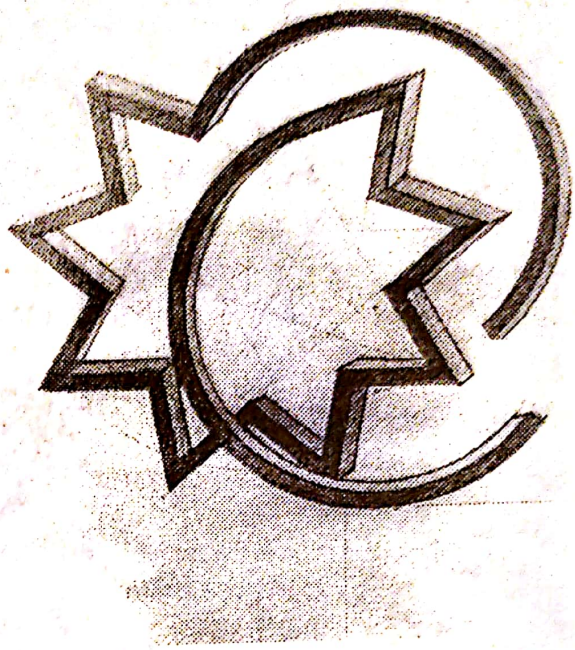
Exilul are şi patologii mai puţin inconştiente, care ţin deseori de condiţia lui de ghetou: la o parte din scriitorii şi artiştii rămaşi în străinătate talentul prisoseşte, ei înşişi considerându-se incomparabil mai mari decât cei rămaşi în ţară, câteva notiţe răspândite prin foi provinciale sau centrale luând proporţiile unei inexistente recunoaşteri internaţionale. Şi în exil poate fi transplantat tradiţionalul «ca la noi la nimenea».

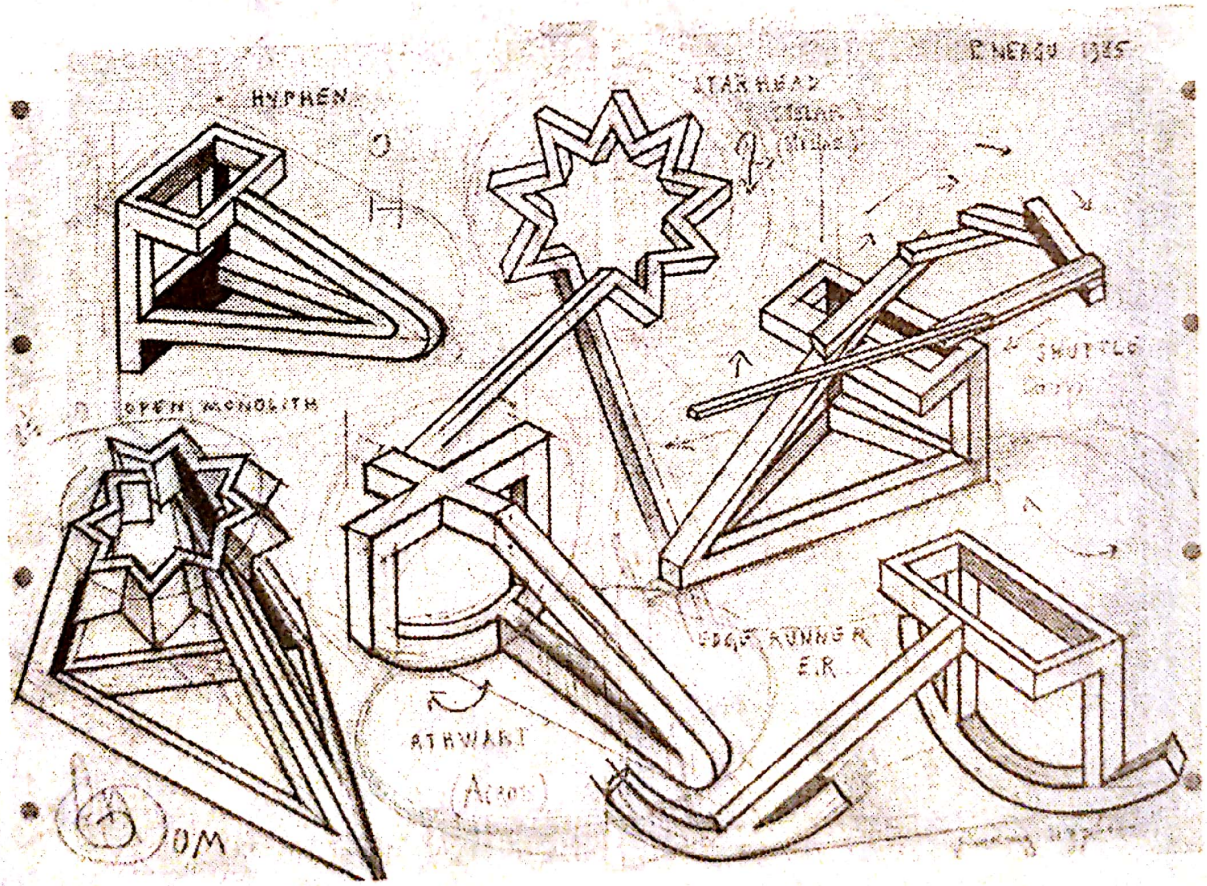
Dar, cum nu s-a cerut clandestinului, traversând cu riscurile ştiute frontiera, vreun paşaport al calităţilor şi meritului, nu e anormal ca exilaţii să repete şi defectele tiparului original.

Între cei care-şi trăiau la moduri diferite exilul, trăsătura de unire nu se rezumă doar la coşmarul amintit. Din punct de vedere politic şi administrativ, exilat este acela care nu se poate întoarce fără a-şi primejdui libertatea în ţara de unde a fugit. Fostele ţări satelite, ca şi colonizatorul lor comun, Moscova, nu mai îndeplinesc această condiţie negativă şi liminară. Dacă însă te poţi întoarce cum vrei, se mai poate vorbi despre «exil»? N-a devenit pentru cei rămaşi în străinătate mai exact termenul de «diasporă»?

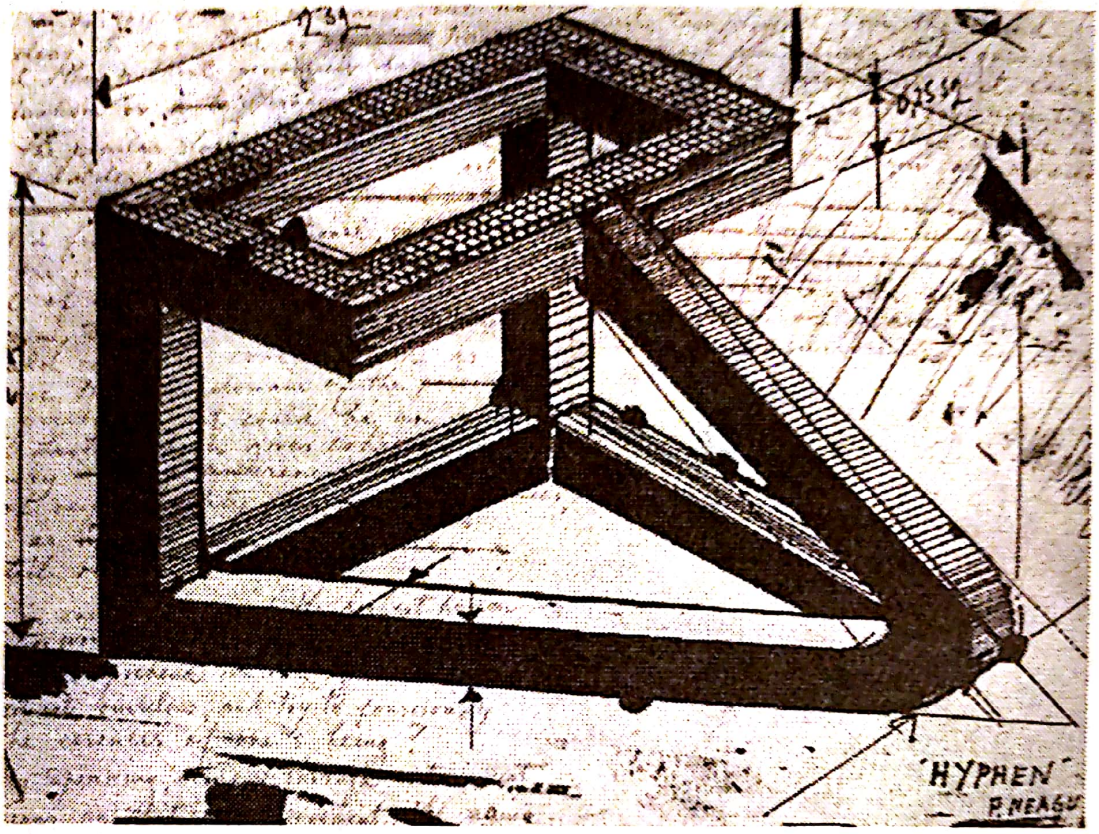
Politic, în orice caz, acest tip de exil aparţine trecutului. Pe plan existenţial «exilurile depind» însă de fiecare exilat în parte. Există şi cei pentru care paranteza nu se mai poate închide, deoarece a înghiţit textul şi contextul.

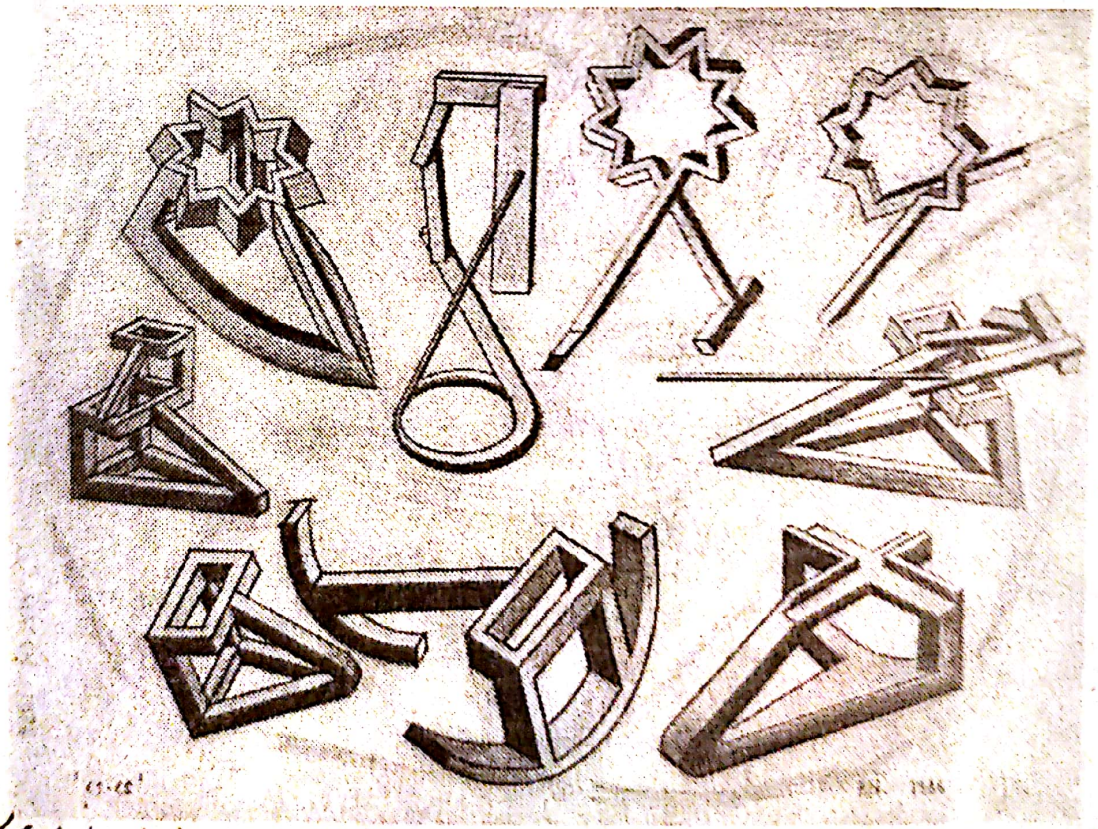
Scanned with OKEN Scanner




HYPHEN
STARHEAD
OPEN MONOLITH
SHUTTLE
EDGE RUNNER
E.R.
ATHWART
OM

Scanned with OKEN Scanner





'Catalytic Sculpture - Count System' - drawing = P. Neagu 1986

Scanned with OKEN Scanner

VIRGIL IERUNCA

Jurnal de exil, 1950

Paris, 1 mai 1950. *Ion Pârvulescu – are 20 de ani şi e teribil – îmi aduce în dar un poem în româneşte (ştie că literatura română mă interesează acum mai mult decât ceea franceză). Un poem greu, încărcat de prea multă tinereţe, preţios dar... original.*

Citim apoi din René Daumal, Desnos şi din Apocalipsă. Ca altă dată, în România, cu prietenii apropiaţi.

– Seara, cu totul întâmplător, aud la B.B.C. vocea lui Eftimie Gherman: «bătrânul», cum îi spun aici rarii exilaţi care nu-l detestă, se adresează muncitorilor din România. A fost deputat social-democrat în perioda interbelică. Ceea ce îmi place la Gherman este furia lui anticomunistă şi fereala lui instinctivă de marxişti.

– Iulian Petrescu, invitat de Eugen Ionescu la repetiţia unei piese a lui, îmi dezvăluie că dramaturgul e furios pe mine. Textual: am «împiedicat, prin refuzul meu, întocmirea unui centru românesc de stânga la Paris». Tac.

3 mai. *Clubul «Maintenant», acelaşi la care am ascultat pe Julien Benda, Gaëtan Picon, Georges Bataille şi am cunoscut pe Ramses, suprarealistul egiptean, şi pe Richard Whrigt, a organizat o dezbatere publică despre «la couleur noire de la littérature». Trebuiau să participe Las Vergnas, Roger Caillois, René Lalou, Michel Carrouges şi Emil Cioran. Primii doi sunt absenţi din cauza prostiei preşedintelui Clubului, după cum mă informează Simone, prietena lui Cioran. În sală doar câteva persoane, printre care Marie-Madeleine Davy – va şi lua cuvântul. Dintre români: ziaristul Iani Popa-Pârvulescu şi Mihai Niculescu. René Lalou spune banalităţi şi anecdote. Carrouges descrie culoarea albă a suprarealismului (păsări, lumină, iubire etc). Cât despre Cioran, n-am auzit nimic din cauza accentului şi grabei cu care citea. Uneori câte o expresie ruptă din trupul expunerii îmi readucea*

prezent pe Cioran cel de totdeauna. M-a mirat însă că a acceptat să vorbească în public. Asta înseamnă că refuzul său de spectacol nu e în realitate decât refuzul de spectacolul românesc. Deşi a face ceva acum împotriva terorii din ţară nu ţine de spectacol, ci de urgenţă. O seară pierdută în snobismul exterior din Saint-Germain-des-Prés, în care Cioran se complace numai pentru că snobismul e... francez. Ce ciudată e întoarcerea din drum a unui spirit torturat atât de mult altădată de România.

4 mai. *După-amiaza cu Stamatu în camera lui de hotel, mare cât o cutie de chibrituri. Îmi citeşte mereu poeme şi sunt mereu adânc-frumoase.*

5 mai. *Cineva îmi bate în uşă. Întreb cine e şi-mi răspunde o voce de femeie. N-o cunosc. Îi deschid şi revăd o tânără de la Combloux. Aceeaşi care m-a certat într-o zi pentru păcatul de a purta în surâsul meu (zicea ea) o ironie neîntreruptă. Acum a venit să-mi spună că s-a rugat pentru mine în tot timpul Paştilor, fiindcă a observat că, deşi necredincios, sunt totuşi într-un fel aproape de Dumnezeu. Rămân cu atât mai încurcat cu cât are lacrimi în ochi. Mă uit la ea îndelung şi nu-mi pot converti absenţele. Sunt străin de tot şi totul îmi pare o biată melodramă.*

Se roagă cineva pentru mine? Numai rugăciunile mamei mă pot străbate de cuvioşie şi arderi. Restul e literatură.

8 mai. *Cerbu face la Centrul român de cercetări o comunicare în faţa lui Mircea Eliade şi a celorlalţi «orientalişti». Reţin din expunerea lui o fervoare cezarică pentru catolicism, ca şi faptul că nu e de acord cu metoda ştiinţifică a lui Eliade.*

În drum spre casă, Mircea Eliade îmi spune că la recenta sa întâlnire cu Eugen Ionescu a constatat că am devenit sa bête noire. *Eliade se amuză că, după el, mi-a venit şi mie rândul să fiu «victima» capriciilor acestui Goe, cum îl numeşte prietenul său Horia Stamatu.*

9 mai. *După amiază cu Iulian Petrescu. Ne tolănim pe iarbă şi privim cerul în Bois de Boulogne. Pentru astfel de exerciţii, Iulian Petrescu e un tovarăş ideal. Tace tot timpul sau, când nu tace, şopteşte certitudini. Lângă Iulian Petrescu se poate privi cerul şi scuipa pe pământ într-o abstractă singurătate. O plantă grăitoare ce descifrează – plictisită – geometrii.*

10 mai. *Un 10 mai care are ceva dintr-o şezătoare de ateneu. Profesorul Petre Sergescu vorbeşte cu... suflet. Nu uită nici Universitatea de la Cluj, nici generaţia lui de sacrificiu etc. Mai rezistă doar o doină basarabeană*

Scanned with OKEN Scanner

cântată cu of. Poate şi versurile lui Arghezi în care poetul blestema năpădirea furiilor în ogradă.

11 mai. După-amiază la mine cu Stamatu. Sorbim cafele proaste şi privim spre cele ce au fost. Aflu că a scris în ţară, în afară de Memnon, foarte mari poeme închinate – homeric – mişcării legionare. Poate să fi fost altceva decât poezia «oficială» a unor Valeriu Cârdu sau Radu Gyr.

Stamatu îmi citeşte apoi primul capitol din romanul pe care-l scrie cu patimi, încredere şi strădanii. Sper într-o împlinire în ciuda stridenţelor, aglomerărilor şi stângăciilor tehnice pe care nu le-a putut învinge.

– La şase seara, la premiera «anti-piesei» lui Eugen Ionescu, La Cantatrice Chauve. Am primit ieri invitaţia, am şovăit şi apoi m-am decis să merg. Rodica Ionescu mă primeşte fără căldura de altădată, aşa cum şi eu îi strâng mâna circumstanţial. Printre românii din sală: Mircea Eliade cu doamna, Ştefan Lupaşcu, Emil Turdeanu, Mihai Niculescu, Rainer Biemel. Piesa e o farsă original închegată sub semnul unei patafizici emerite. Horia Stamatu se bucură şi, cum simte totul pe româneşte, vede în ea... o replică dată filmului Le troisième homme de Carol Reed!

– Mai târziu, în amfiteatrul cel mare al Sorbonei, unde este primit Thomas Mann. Autorul Morţii la Veneţia e încă în plină vigoare, fără bătrâneţe, ferit de vânturi şi urgii. Ceva din adăpostul Americii, din confortul ei exterior a trecut şi în statura acestui «democrat» care nu pare a se mai nelinişti la modul european. După ce e prezentat de profesorul Edmond Vermeil şi de Jules Romains, Thomas Mann ia cuvântul – într-o franceză aproximativă – şi, mulţumind, îi spune lui Jules Romains: «Monsieur Romain Rolland». Sala râde, aplaudă, eu sunt satisfăcut – nu ştiu de ce. Poate şi pentru faptul de a avea în faţa mea un tip de scriitor de academii şi haruri oficiale.

12 mai. Dimineaţa mă scoală din somn Amăriuţei ca să mă târască la o societate de ajutor. E o societate străină şi refuzul meu de a inaugura pomana îşi pierde din îndărătnicie.

Undeva pe lângă Operă, în sala de aşteptare, printre un rus care «a ales libertatea» de curând şi alţi pomanagii mai eleganţi, am plăcerea să dau de Paul Celan. Poezia e deci prezentă. Mă uit în mine, mă uit la Celan şi mă cuprinde stupoarea.

– După-amiază la Pârvulescu, într-un hotel de curve de pe lângă Hôtel de Ville. Bem un vin greu, citim din versurile lui mereu «imposibile» şi plecăm apoi pe cheiuri. E un soare de mai, binefăcător, ce cade peste oraş ca o mană după atâtea ploi stăruitoare. Ori de câte ori mă simt înfiorat de poezia banală a cheiurilor, mă gândesc la plimbările imaginare cu prieteni dragi, un Caraion, un Vasile Magu. Absenţa lor e rupere şi întristare.

Scanned with OKEN Scanner

14 mai. *În Jardin des Plantes cu Amăriuţei. Pare schimbat. Înstrăinat de mine pentru nu ştiu ce motive. Îndurăm cu greu o după-amiază de duminică. Căutăm s-o suportăm mai uşor intrând în «menajeria» din grădină să vedem reptile şi papagali. Amăriuţei mă anunţă, totuşi, că aşteaptă ceva neobişnuit în existenţa lui. Ce, nu-mi spune.*

15 mai. *La Centru, Ionescu-Şoimi face o expunere despre arta modernă. E atât de partizan (a fost un timp elevul lui Loethe şi Léger, iar acum dragostea limită e Mondrian), încât explicaţiile lui, de altfel cam împiedicate, sunt expuse în termeni de credinţă. Cu o violenţă aproape copilărească, îl atacă pe Stamatu care nu crede în pictura abstractă, citând pe egipteni şi pe Dumnezeu. Încordare frumoasă, temperată adeseori de intervenţia «serioasă» a lui Morcovescu al cărui cap e din zi în zi mai impresionant, mai... «egiptean».*

17 mai. *La centru, Jean Beaufret despre «categoria ontologică a destinului». Întemeindu-se pe Heidegger (texte şi conversaţii) «reabilitează» într-un mod violent metafizica lui Aristotel în dauna cartezianismului. Crede apoi (i-a mărturisit-o şi lui Heidegger) în Braque şi Valéry ca artiştii cei mai apropiaţi de viziunea filozofului german.*

21 mai. *Recitesc* De două mii de ani. *Încântat. Cu atât mai mult cu cât aveam o opinie tulbure despre Mihail Sebastian. Îi bănuiam ascuns un ţesut de mediocritate, fiind, în acelaşi timp, convins că personalitatea lui dificilă nu te putea lăsa indiferent. L-am cunoscut o singură dată. Venise la o nenorocită de conferinţă a mea despre Jean Richard Bloch (am fost în stare să-mi prostituez entuziasmele şi în felul acesta). Când m-a felicitat, politicos şi nedumerit, i-am spus că aş fi preferat să nu-l cunosc acolo. Era o întâlnire organizată de soţia lui Lucreţiu Pătrăşcanu. A zâmbit şi urma să ne revedem. S-a întâmplat însă «accidentul». Bietul Mihail Sebastian a murit la timp. Timpul accidentelor mari. Poate că am fost singurul din tot Bucureştiul care m-am gândit că astfel a scăpat de încercările ce-i aşteptau pe intelectualii demni. Începusem deja să întrevăd cataclismele «revoluţiei» exportate de Moscova. Recitesc deci* De două mii de ani *şi îmi pare rău că Mihail Sebastian n-a rămas omul singurei cărţi. Mărturia lui Sebastian şi prefaţa lui Nae Ionescu ar fi putut constitui o dualitate existenţială de zguduitoare mărturii. Un dialog, mereu întrerupt de pasiune şi luciditate, adevăruri şi semne, erezii şi omenie. Acolo unde profesorul îşi împiedică profeţiile, scriitorul mărturiseşte cu inima. O carte lucidă şi tristă ce înnoadă încă o dată şirul nepotrivirii şi al destinului. Găsesc însă prefaţa lui Nae Ionescu nedreaptă când afirmă că Iuda trebuie să sufere pentru că este*

Scanned with OKEN Scanner

suferind. Ceea ce Nae Ionescu atribuie evreului trebuie cedat omului în general. E o definiţie de înaltă aristocraţie a adevărului pe care nu văd de ce nu ni-l acordă şi nouă, celorlalţi.

22 mai. *Marcel Leibovici ţine o comunicare la centrul «legionar» (cum i se spune în cafenelele naţional-ţărăniste din Paris). Sunt de faţă: Mircea Eliade şi, pentru prima oară împreună, Eugen Ionescu cu Rodica. Ne strângem mâna cu răceală şi multe distanţe. Conferenţiarul vorbeşte – cu o deplină precizie tehnică – despre gestul rugăciunii la asiro-babilonieni. Dacă n-aş fi înconjurat de oameni care n-au nici o rigoare ştiinţifică în ceea ce gândesc sau pretind că gândesc, ar trebui ca expunerea acestui tânăr savant să mă stingherească prin pedanteria ei. Cum însă intervenţia lui vine să zdruncine impostura sentimentală a unor intelectuali nearticulaţi, totul trece frumos, limpede.*

23 mai. *Amăriuţei e abătut, întristat şi gata de cele mai năpraznice revolte (mă gândesc la ce forme vor lua insultele lui când va fi revoltat dacă, atunci când e calm, ele sunt atât de rotunde). Wahl l-a anunţat că n-a fost admis la Recherche Scientifique. Pe deasupra, e foarte probabil ca boala lui să fi reînceput, ceea ce, dacă se confirmă, îl va obliga la alte luni de sanatoriu. Începuse să facă proiecte şi să aprecieze Parisul. Nici nu ştiu cum să-mi ascund întristarea pentru ca să nu mi-o bănuie circumstanţială. Mai ales că în ultima vreme e mai închis faţă de mine. Cred că-l nelinişteşte mediocritatea mea de acum. M-ar vrea totdeauna «disperat», prea s-a obişnuit cu această situare precisă a mea ca să-mi aprecieze falsele înseninări.*

25 mai. *Seara cu Monica Lovinescu la Mahieu. Eu o aştept o jumătate de ceas înlăuntrul cafenelei exact când şi cât mă aştepta şi ea afară. Nepotriviri permanente. Cum lucrează la o agenţie literară, îmi cere un volum de prezentat unei edituri franceze. A convins-o Mircea Eliade că Gallimard de-abia ar aştepta aşa ceva. Nici nu mă gândesc să devin un făcător de cărţi. În drum spre casă (o conduc până în Rue du Val de Grâce) îmi face o teorie a exilului din care nu înţeleg mare lucru. La uşă o aşteaptă Nicolas Bataille să decidă împreună transferarea piesei lui Eugen Ionescu pe scena unui alt teatru. Apreciez acum la Monica Lovinescu truda ei pentru tot ceea ce este românesc în Franţa. Dăruire entuziastă, demnă de laude. Tot ea a dus şi romanul lui Vona la Gallimard. Pe Vona l-am văzut aseară şi e mereu acelaşi. De ce mă invită oare de fiecare dată împreună cu un medic obscur şi oarecare?*

Scanned with OKEN Scanner

26 mai. *O lungă scrisoare de la Sorana Gurian care-mi dă tot felul de detalii cu privire la «Introducerea» acelui* Kafka m'a dit *la care-mi ceruse să colaborez. O cred însă de rea credinţă (în cel mai bun caz confuză şi zăpăcită, deoarece a tratat publicarea cu agentul ei literar). Mă tot îndeamnă să-i expun situaţia mea gravă lui Manès Sperber, la Calmann-Lévy. Am oroare de tot ceea ce s-ar putea face pentru mine. Mă simt departe de orice se cheamă intervenţie. Totuşi, într-o zi foarte apropiată, va trebui să mă agit pentru această libertate stupidă a mea de a avea ce mânca. E atâta indecenţă în o atare condiţie!*

27 mai. *Cinez cu Lucian Bădescu pe care nu l-am mai văzut de multă vreme. E mult reconfort în întâlnirile cu el. Altfel, acelaşi, cu mici semne de oboseală, dacă nu de bătrâneţe. Îmi făgăduieşte că va vorbi cu Gabrielle Gabrini pentru o eventuală bursă la Unesco. Romanciera, aflu, a fost foarte bună prietenă cu Basil Munteanu şi-l cunoaşte şi pe Eugen Ionescu (ar avea astfel prilejul să mă vorbească din nou de rău). Câtă linişte şi împăcare aş putea recâştiga asigurându-mi zilele în tot ceea ce au ele mai exterior, mai stupid. Îi explic lui Lucian Bădescu că obsesiile mele se datoresc mizeriei din ultimul timp. Din mizerie nu-mi pot vedea prietenii. Am impresia că ceva din umilinţa mea trece şi în ei şi că totul e să rămâi singur, neştiut, rupt de toţi, atunci când suferi de «ideea fixă» a zilelor de mâine, mai bine zis de astăzi.*

29 mai. *De două zile stau în casă să-l recitesc pe romancierul Mircea Eliade. Peste 1200 de pagini în două zile. Aceeaşi prospeţime continuu reinventată. E multă banalitate în* Huliganii, *dar şi tensiunea creatoare de a pune în mare goană un punct pe i la modul existenţial. Atunci când au fost scrise, romanele din ciclul* Întoarcerii din rai *au spus mai mult din punctul de vedere al angajamentului, al foamei de concret decât fresca palidă şi sartriană din* Les Chemins de la liberté *de care se face acum şi aici atâta caz. Perspectiva huliganică dispune de mari resurse şi romancierul le dezvăluie existenţa cu o adevărată fervoare a plăsmuirii. Îmi dau însă seama că «filozofia»* Huliganilor, *care a încântat şi descântat tinereţea atâtora dintre noi, nu trece astăzi de limitele binevoitoare ale discursului. Rămâne însă o pasiune a accentelor, o vrere de respiraţie nouă, o înnoire pe care literatura română trebuia să le primească cu uimire. Literatura fantastică a lui Mircea Eliade e parcă mai consistentă. Acum, am recitit doar* Domnişoara Christina *şi mă simt prins într-o plasă invizibilă. E un straniu tărâm în care prezenţa «aburilor roşii», a «înseninării umede» mă transportă şi convinge. Multă beţie, multă vrajă eminesciană în cartea aceasta. Eminescu restituit în spaime şi epicitate – împlinire ciudată.*

Scanned with OKEN Scanner

30 mai. *O carte poştală ilustrată de la Vasile Magu (Maglavit). E o reproducere dintr-un muzeu rusesc sau poate românesc. Explicaţiile sunt, în orice caz, în ruseşte. Mă cuprinde disperarea când mă gândesc cum se batjocoreşte totul de către aceşti noi barbari. Aş vrea să-i răspund lui Vasile cât de aproape sunt de el, de visele noastre întrerupte, de locuri şi umbre pierdute. Mă tem însă să nu-i fac rău dacă scrisoarea este «identificată» la cenzură. Stau aşadar în tăcere lângă acest prieten, prezent, viu, interzis.*

31 mai. *Îl vizitez la spitalul de la Cité Universitaire pe Naum, la a cărui nuntă am asistat într-o noapte fantastică. Are o nouă complicaţie pulmonară, însă e plin de nădejde. Îi sunt simpatic nu ştiu de ce, fiindcă fanatismelor sale violente de legionar intransigent eu le opun stările mele macerate de îndoială, de deznădejde şi confuzie. Nu voi înţelege niciodată tinereţea acestor oameni care-şi convertesc puritatea, suferinţa şi sărăcia în voinţă de speranţă. Sunt neclintiţi şi tari. Poate pentru că sunt nişte săraci cu duhul seduşi de temeritatea «cruciatului». Viaţa mea este însă un drum ascuns de pe care mă uit mereu înapoi şi la fiecare întoarcere – o împietrire. Sunt o statuie care asudă. Atâta tot.*

1 iunie. *Pictori italieni la Musée d'Art Moderne. Copleşit de Modigliani, Chirico, Carra, Boccioni şi Campigli (acesta din urmă e mult mai suportabil când e reprezentat numai prin câteva piese şi totuşi e ceva ars în mine). Altădată aş fi avut euforii în faţa unui Chirico. Acum sunt rece, întâmplător.*

2 iunie. *Pentru prima oară de la înfiinţarea ei, iau parte la o «adunare extraordinară» a Asociaţiei ziariştilor în exil. Printre membri, preşedintele, Ion Dragu, I. Velicu (cel mai detaşat în aparenţă), Arsenie, Petre Manolescu, Corneliu Popescu, ca să nu-i mai înşir pe toţi. Mă întreb ce am eu comun cu această categorie de oameni. Pierd totuşi timpul ascultând «ţigăniile homerice» ale lui C. Lucreţia-Vâlceanu, raportul preşedintelui, etc. Nevoia mea de prostituţie este deci imensă. Şi interesată în acelaşi timp, fiindcă îmi caut prilej dificil de singurătate. Sunt într-adevăr singur. N-aud nimic din mesajele acestui sinod de mahala.*

3 iunie. *La Sorbona, teza de doctorat a lui F. Alquié. Sala e plină. Gabriel Marcel însoţit de nedespărţitul său prieten Emil Cioran, Koyré, Hyppolite, Duffrenne, Merleau-Ponty etc. Din juriu, ia cuvântul Gaston Bachelard. E cea mai sinistră scenă la care am asistat vreodată: acest negustor cu chip de Marx nu înţelege nimic din teza despre* la nostalgie de

Scanned with OKEN Scanner

l'être a lui Alquié. Vorbeşte aiurea, face glume de cea mai proastă speţă, e ridicol şi rău. Sala râde de acest nătâng cu barbă, deoarece nu mai e nimic altceva de făcut decât să râzi, să scuipi sau să pleci. În curte, întâlnesc pe Cioran care e tot atât de furios pe Bachelard. Dar şi pe Amăriuţei care a întârziat şi n-a asistat la această comedie de «psihanaliză imaginară». Cioran – spre surprinderea mea – rămâne cu noi (ştiu că l-a considerat totdeauna confuz pe Amăriuţei) într-un bistrou toată după-amiaza. Suntem pe una din străzile frumoase, pustii, discrete, ale Cartierului Latin. Cioran e bine dispus; ne întreţine despre sfârşitul lumii, despre Céline (a nu ştiu câta oară) şi despre fapte diverse româneşti. Sunt aproape absent, Amăriuţei e şi el încurcat într-o lene ciudată (lucru care nu i se întâmplă des). Şi timpul trece într-un fel de monotonie dulce, salvată de Cioran cu spiritul lui aplicat de conversaţie agreabilă.

– Seara, la Centru, Stamatu despre umanism. Ţine conferinţa pe franţuzeşte, deşi nu e nici un francez în sală. Are un debit precipitat şi nu se mai opreşte. După foarte multă vreme, Vuia îi întinde nişte bileţele, rugându-l probabil să scurteze. Stamatu nu ţine seama. Sala e obosită, aproape nimeni – în afară de mine – nu-l mai urmăreşte. Vuia îi trimite un alt bileţel, Stamatu continuă ca şi cum nimic nu s-ar fi întâmplat. Se ridică atunci, exasperat, Ştefan Teodorescu, venit din Germania pentru câteva zile. Vuia declară sentenţios (nu uită să amintească de calitatea lui de secretar general), conferinţa terminată şi calea deschisă pentru discuţii. Ştefan Teodorescu îl atacă pe Stamatu, acesta se supără şi îi răspunde violent. Ştefan Teodorescu părăseşte sala. Rumoare. Deleanu reuşeşte să-l reţină pe «profesor» şi discuţiile reîncep. Am văzut de data aceasta cât de dură, de neclintită, este încăpăţânarea lui Stamatu. Am mai constatat – pentru a câta oară? – că Stamatu e un mare poet şi un gânditor oarecare. Textul lui e presărat cu pasaje profunde, însă lipsa de rigoare în organizarea gândirii îl duce într-o prăpastie de confuzii. Pentru a repara într-un fel incidentul, Deleanu propune să continuăm discuţia într-o cafenea. Mă duc şi eu cu Stamatu, Teodorescu, Barbul – pe acesta din urmă îl văd pentru prima oară, ştiam c-a fost foarte ataşat de mareşalul Antonescu. În timp ce Stamatu vorbeşte în surdină cu Ştefan Teodorescu, în timp ce eu contemplu inutilitatea prezenţei mele, Barbul expune lui Deleanu problema morţii după Evanghelia lui Ioan.

4 iunie. Organizată de Lacaze, o întâlnire pentru les anciens de Combloux. Revăd aici pe Jaques le Roux, mult mai interesant decât îmi aminteam de la Combloux – unde de altminteri am stat prea puţină vreme împreună. E plin de entuziasm şi vrea să se consacre unei «cetăţi a con-

Scanned with OKEN Scanner

templaţiei» ce se va clădi lângă Marsilia după planurile lui Le Corbusier şi cu sprijinul lui Léger, Lurçat, Picasso etc. Ar fi o cetate de vis, loc de întâlnire pentru artişti din lumea întreagă. Mă invită şi pe mine să vin – din partea literaţilor – la şedinţa de constituire. Fireşte că ar fi o absurditate să mă gândesc la aportul meu eventual într-un astfel de proiect utopic. Chiar dacă utopia e superioară.

– Seara, «focuri» la Sèvres, la căminul lui Evdokimov. Mă duc cu Stamatu la insistenţele repetate ale bizantinului Paul Popescu. Sunt de faţă studenţi de toate naţionalităţile. Evdokimov (seamănă cu un ofiţer de cavalerie) dă semnalul: sărbătoarea poate să înceapă. Dintre studenţii căminului ia cuvântul Theodor Cazaban şi nu uită să citeze Ora 25. Nu mă aşteptam din partea lui să facă elogiul acestui Smerdiakov valah. Lângă un foc imens, într-o şi mai imensă grădină, tinerii cântă. Privesc la scântei şi la stele. Nu particip la nimic.

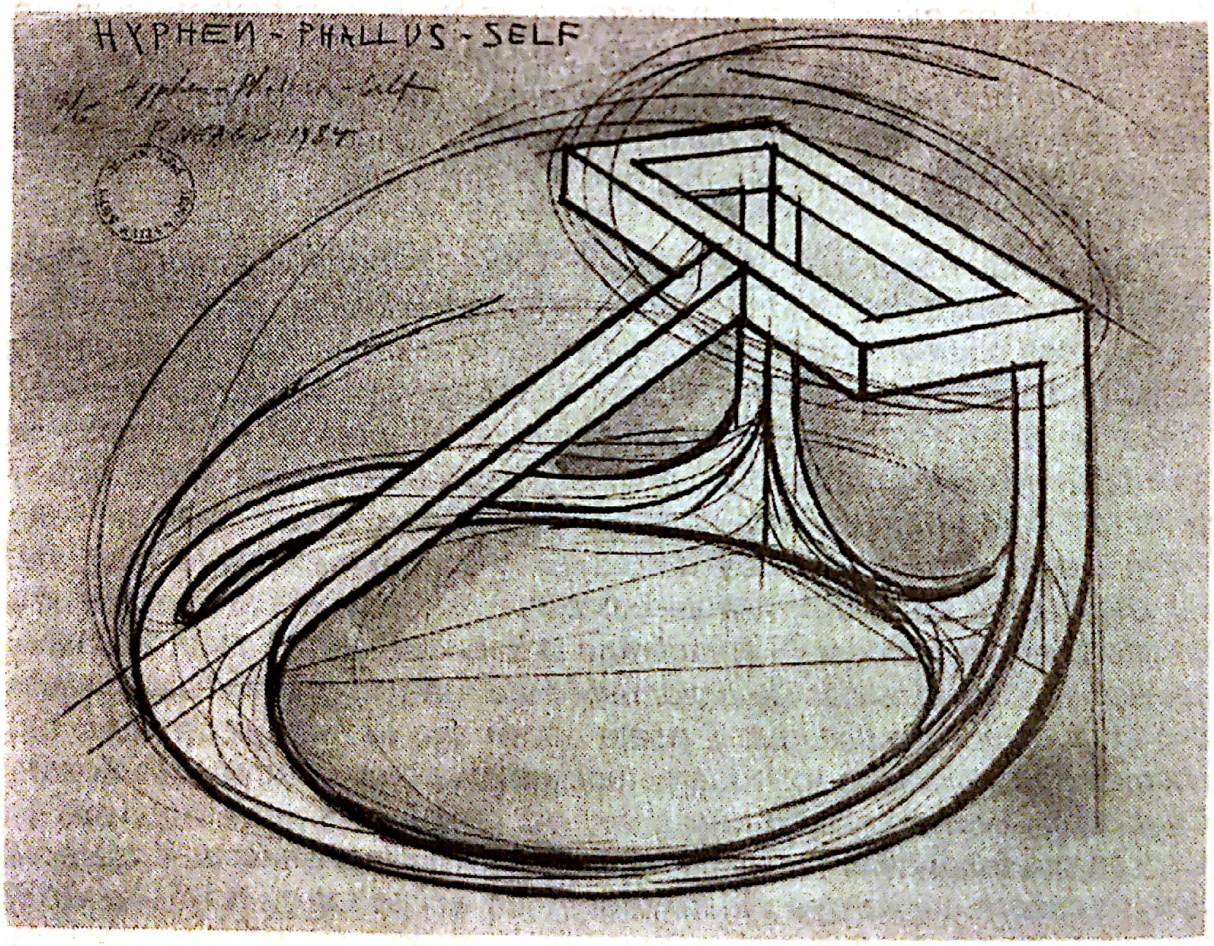
6 iunie. Lucian Bădescu ştie că sunt în mizerie. E atent şi amabil. Din nou mă invită la cină. Crede că în toamna aceasta va fi în stare să înfiinţeze cu sprijinul unei milionare italience o librărie franceză la Roma. Ca director mă vede pe mine! Discutăm despre o astfel de eventualitate şi încep să mă închipui la Roma, în toată Italia. Să-l văd pe Papini, pe Piovene, să mă înec în muzee, să trăiesc mai omeneşte... Nu mai cred însă în visele mele sau ale celorlalţi visate pentru mine. Până la îndeplinirea unor astfel de promisiuni împărăteşti, eu abia pun o zi lângă alta.

7 iunie. Iau masa cu C. Vişoianu şi E. Ciurea într-un restaurant din Piaţa Bastiliei frecventat de Vişoianu şi Ralea în tinereţea lor. Ne serveşte patronul însuşi şi toţi chelnerii sunt mobilizaţi pentru «înalţii oaspeţi». Îl văd pentru prima oară pe Vişoianu. E mic, scund, cam năzdrăvan şi oarecum ciudat. Trece de la o volubilitate directă la pauze de personaj important. Îşi aminteşte de vânătorile lui, până şi cu Istrate Micescu (pe care-l dispreţuia) şi nu uită să-mi pomenească şi de Ştefan Lupaşcu care a început – aflu acum – prin a fi poet. Provocat de Ciurea, Vişoianu trece la proiectul unei Fundaţii regale ce ar urma să se înfiripe în exil. Îmi cere şi nume pentru comitetul ei, mă gândesc în primul rând la Eliade, Cioran, Lucian Bădescu. La Vişoianu, un amestec de diplomaţie ascunsă şi de tăceri nesemnificative împăienjeneşte dialogul. E poate obosit sau dezamăgit de mine. Mă socotea probabil altfel: mai boem, mai «revoluţionar» sau mai democrat. Sunt numai corect şi ceaţa convorbirii mă obligă să amplific impasul. Aş vrea să mă înşel când nu ajung să descifrez pe faţa aceasta indiferentă nici o tresărire, nici o deschidere. Pentru că există totuşi în viaţa acestui

Scanned with OKEN Scanner

diplomat sectoare de lumină, de generozitate şi de omenie care nu corespund imaginii pe care acest omuleţ o poartă după el ca pe o întâmplare sau o nedumerire. De la Bastilia până la Hôtel de Ville am venit pe jos şi Vişoianu a tăcut încontinuu. Şi nu e în această tăcere nici reculegere, nici meditaţie, nici măcar dispreţ. E doar o tăcere de după-amiază, un fel de Prélude à l'après-midi d'un... diplomate. *Poate că totul nu e decât un accident, unul dintre acelea ce face imposibilă întâlnirea dintre cei doi oameni deja întâlniţi. Plec acasă şi mă străduiesc să cred într-un* malentendu. *Am nevoie de muzică să-mi aerisesc interpretările. Dau drumul la radio. Nimic suportabil. Nu pot să dorm, nici să citesc.*

Ce se întâmplă cu toate, cu mine, cu lumea aceasta de care mă înstrăinez pe zi ce trece? Deschid Biblia *la întâmplare: «Vine Sfârşitul! Vine Sfârşitul, se deşteaptă împotriva ta! Iată-l că vine!»* (Ezechiel, 7, VI). *Un semn?*



Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

SANDA STOLOJAN

Pagini de jurnal

Paris, 12 ianuarie 1990

L-am condus pe Vlad la aeroport. A plecat la Bucureşti, pentru prima oară după douăzeci de ani de absenţă. Ce-l aşteaptă acolo? O lume necunoscută, prieteni care au avut timp să îmbătrânească, locuri familiare marcate de prezenţe străine nouă? Întoarsă acasă, am deschis televizorul şi am urmărit scenele de doliu din România. Astăzi e o zi de rugăciune pentru morţii din Decembrie. Cortegii, cântări, lamentaţii. În timpul acesta, la Paris, presa continuă să speculeze asupra numărului victimelor: numai zece mii? S-a scris că în România domneşte o adevărată isterie a morţii. Se uită că sub Ceauşescu oamenii au trăit în condiţii care i-au familiarizat cu suferinţa şi cu moartea. Manifestaţiile de doliu din România pentru sacrificaţii din Decembrie, scenele care uimesc pe spectatorii occidentali exprimă un doliu foarte mare în care încap ani de suferinţă şi un număr incalculabil de morţi.

19-21 ianuarie '90

Călătoriile la Praga cu Marie-France şi cu reprezentanţii FIDH (Federaţia Internaţională a Drepturilor Omului). VONS-ul (Comitetul Cehoslovac pentru Apărarea Persoanelor condamnate pe nedrept) a invitat Ligile care se ocupau de ţările din Est, la o discuţie despre viitorul lor în noul context politic din Europa. A doua zi, în timpul unei şedinţe de lucru, a sosit din România un tânăr necunoscut, Gabriel Andreescu. Mi-am amintit de numele lui. Ştiam că avusese probleme cu Securitatea anul trecut. Înainte de a intra în sală s-a oprit un moment în prag, cu privirea vagă, după ochelarii de miop, şi cu un aer de «student sărac». Când i s-a dat cuvântul, a vorbit cu patetism despre situaţia Drepturilor Omului în România. Figura lui deschisă inspiră încredere. A fost primit cu simpatie, deşi era necunoscut de participanţi.

S-ar putea ca tânărul G.A. să fie o excepţie? Sau poate că reprezintă o nouă generaţie de Români – o speranţă pentru viitor? Cât despre Liga noastră, viitorul ei e incert. Pentru moment, vom funcţiona mai departe la Paris.

1 februarie '90

Laurent Fabius, primul ministru, a dat o recepţie în cinstea prieteniei franco-române. Optzeci de persoane au sosit de la Bucureşti cu un avion special, invitate de guvernul francez pentru trei zile. Andrei Pleşu (ministrul Culturii), actorul Ion Caramitru, Dan Hăulică, Nicolae Manolescu, Augustin Buzura, Ana Blandiana, între alţii, precum şi copii din Maramureş care au cântat şi au jucat, «căluşari», muzicanţi din Ialomiţa, pianistul Dan Grigore, o soprană, actori. Folclorul şi vitalitatea românească au năvălit în saloanele palatului de Lassay, reşedinţa ministrului. Câţiva români au ţinut discursuri interminabile, astfel încât Laurent Fabius a renunţat să mai ia cuvântul! Ansamblul spectacolului, poezii, un sketch, *o scenă din Molière, a produs – presupun – un efect cam provincial. În culise, intelectualii de la Bucureşti se sfâşiau între ei, acuzându-se reciproc de-a fi pentru sau contra Frontului Salvării Naţionale. Scriitorii susţinuţi la emisiunea «Teze şi Antiteze la Paris» făceau figură de stele. Pentru moment, francezii sunt încă sub fascinaţia evenimentelor din Decembrie. Slăbiciunile românilor n-au devenit încă aparente, dar absenţa Doinei Cornea spunea mult despre dezbinarea dintre principalii protagonişti ai momentului politic. L-am regăsit cu emoţie pe Alecu Paleologu. A îmbătrânit, dar nu mult, de la ultima noastră întâlnire de acum vreo 15 ani. Arăta bine, era elegant, într-un costum vărgat discret, gri şi negru: o ţinută de ambasador. Sunt îngrijoraţi, el şi soţia lui, de perspectiva mutării lor la ambasada română, unde toţi funcţionarii-securişti sunt încă în post. Atmosfera, după spusele lor, e irespirabilă. Am schimbat câteva cuvinte cu Andrei Pleşu, care îşi amintea de masa cu Dinu Noica la Hotel Bulevard. Am vorbit cu Ana Blandiana, cu Marin Sorescu, cu soţia lui Dan Hăulică, cu prietena mea de altădată, Micaela Slăvescu... Serata la Laurent Fabius m-a pus pe gânduri. După atâţia ani trăiţi cu obsesia României, nu mai sunt sigură că îi aparţin... Nu ştiu când voi merge în ţară. Toată lumea s-a precipitat la Bucureşti a doua zi după Revoluţie – eu nu. Ceva m-a reţinut. Mi s-a părut că trebuie să aştept să se lămurească lucrurile, pentru a înţelege şi a-mi putea evalua sentimentele faţă de ceea ce se întâmplă acolo.*

7 februarie '90

La 7 dimineaţa chem la telefon pe Gabriel Andreescu, la Bucureşti. Îl simt deprimat. Şi-a dat demisia din FSN. Am înţeles că Securitatea a început

Scanned with OKEN Scanner

din nou să asculte conversaţiile. Planează mai departe prezenţa sistemului poliţienesc.

(mai târziu)

Efervescenţă la Kremlin. Gorbaciov e pe punctul să reuşească o mare lovitură: să desfiinţeze privilegiile partidului unic. Simultan, Şevarnadze, ministrul de Externe sovietic, propune să se ţină un referendum asupra unificării Germaniei, dar Germania nu mai cere voie nimănui! Ce lucru curios: toată lumea în Occident se teme de nemţi. Trupele ruseşti staţionate cu sutele de mii în Germania trezesc mai puţină teamă decât refacerea unei Germanii civilizate, vindecată de nebuniile ei naziste!

9 februarie '90

Cioran la telefon, cu o voce stinsă: s-a simţit prost de la serata la Fabius: «prea multă lume m-a sărutat... ştii, obiceiul românesc... sunt sigur că asta este...». În privinţa României are din nou îndoieli. Viitorul i se pare plin de capcane. Nu există nici o personalitate politică la orizont. Locul e liber, nomenclaturiştii vor profita de ocazie. Cioran întrevede şi probleme cu ungurii. Statutul pe care-l pretind prin relaţiile lor internaţionale, România nu li-l poate acorda.

13 februarie '90

«Trebuie să regăsim fundaţiile, să reclădim începând de la temelie...» mi-a spus Alecu Paleologu deunăzi. I-am răspuns: «S-ar putea ca fundaţiile să fie înmormântate definitiv sub dărâmături, rupte pentru totdeauna de prezent?». Cu Alecu reînnod o veche prietenie. Să fie posibilă aceeaşi operaţie între mine şi România? Dar care România? Nu pot reveni asupra anilor trăiţi, şi nici ea, România, nu va părăsi niciodată figura ei de dinainte. Evenimentele din Decembrie impun un examen de conştiinţă. Am participat la revoluţie numai prin intermediul ecranului, dar m-am identificat până la îmbolnăvire cu oamenii aceia împuşcaţi pe străzi. Am trăit incredibilul – ca un spectator – dar ce fel de spectator? Între noi, între mine şi România, s-a stabilit de 25 de ani o stranie relaţie de apropiere de la distanţă – o relaţie obsesivă, paralelă cu libertatea de-a uita. Lucru paradoxal, Exilul m-a făcut să descopăr că aveam rădăcini, că-mi lipsea o parte din mine însămi. Există legături afective de acest fel, iubiri pe care despărţirea le hrăneşte şi le întreţine... Acum România revine, dar comunismul a lăsat urme profunde. Ca după o surpare de teren, s-a petrecut în spaţiu şi în timp o dizlocare a fundamentelor. Se profilează o altă societate, o ţară traumatizată, în ruine: în ce mă pot recunoaşte? Totul trebuie revizuit, începând cu imaginarul nostru de «rezistenţi» – iluzii, idealuri, probabil absurde. Trăiesc o stare de dezorientare, o senzaţie de vid. După entuziasmul revoluţiei, noi,

Scanned with OKEN Scanner

cei care am combătut aici comunismul, suntem în aceeaşi situaţie cu soldaţii care se întorc de pe front...

13 februarie '90

Într-o scrisoare primită astăzi de la fratele meu L. din Bucureşti, găsesc indicaţii asupra atmosferei care domneşte acolo. L. vorbeşte despre timpul care va trebui să treacă pentru ca o societate atât de mizerabilă să se poată vindeca. Vorbeşte despre «calitatea infernală» a locuitorilor din cartierul de blocuri unde locuieşte, un amestec de «latini decăzuţi» şi de ţigani analfabeţi «à la Beyrouth-arabi».

14 februarie '90

Alecu mă recheamă de la ambasadă (lăsasem numărul meu de telefon). Vorbim pe franţuzeşte – e mai franţuzit decât mine! – cu impresia că suntem ascultaţi – ceva sună fals, anormal – probabil că ne-am obişnuit cu teama asta chiar aici la Paris – iar de partea cealaltă (de partea Securiştilor) la fel, continuă obiceiul de a asculta – pot să jur că sunt pe fir... Alecu: «în sfârşit un apel, al tău, putem vorbi de altceva decât de chestiuni agricole sau comerciale... Îţi dai seama, la vârsta mea, să trebuiască să mă ocup de asemenea treburi...» (mă întreb cum o să reziste?)

1 martie '90

La conferinţa de presă a lui Corneliu Coposu, şeful Partidului naţional ţărănist nu era de faţă nici un ziarist francez! Politica franceză susţine FSN-ul. Occidentul se teme de recrudescenţa naţionalismului în Europa de Est. Revenirea la trecut, redescoperirea vechilor valori conservatoare sunt privite cu neîncredere şi cu circumspecţie. Se pare că se urmăreşte prin diverse mijloace suscitarea în România a unui curent democratic detaşat de trecut. Partidele istorice de tip naţional nu vor fi încurajate. Pretutindeni în Europa de Est se va susţine o democraţie de tip laic, întemeiată pe Drepturile Omului. Dar cum altfel ar putea să funcţioneze democraţia? Berdiaev scria la începutul secolului, în eseul său Asupra Inegalităţii, că democraţia începe prin a face tabula rasa, *prin a da la o parte tradiţiile şi obiceiurile. Democraţia şi capitalismul se adresează unor oameni care sunt înainte de toate cetăţeni, al căror crez constă din apărarea propriilor interese corect definite, şi din respectul Drepturilor Omului în societate. Este ceea ce se numeşte societatea civilă. Tot ce merge în acest sens e binevenit (mişcarea ecologică, sindicatele, bisericile cu vocaţie socială, vezi protestantismul etc). Aceasta pare să fie tendinţa care va beneficia de ajutoare în România. Scopul întemeierii «Grupului de Dialog Social» acesta este: să servească drept motor noii mentalităţi.*

Scanned with OKEN Scanner

5 martie '90

Conversaţie cu Cioran. I se reproşează, pare-se, articolul din Le Nouvel Observateur, *unde vorbeşte de rău revoluţia română. În special din cauza aluziei la «neantul valah», a primit o scrisoare de înjurături din România, în care este acuzat de-a fi el însuşi un «neant», un «nimic»... În ce măsură se lasă antrenat* fără voia lui *– de dragul provocării –, în asemenea declaraţii pe care are aerul că le regretă mai târziu? Cât joc cuprinde o asemenea afirmaţie? Câtă sinceritate şi cât cinism calculat, ingrediente care compun reţeta lui Cioran? Îl felicit pentru onoarea de a figura, împreună cu Ionesco, printre autorii majori ai limbii franceze, ale căror manuscrise sunt expuse la Biblioteca Naţională în acest moment. Mă informează că a vândut manuscrisul* Manualului de Descompunere *Bibliotecii Naţionale, «pe un preţ bun».*

8 martie '90

După plecarea lui Alecu Paleologu, venit ieri seara să cineze la noi, m-am gândit la anii parcurşi până la întâlnirea noastră, acum, la Paris. Timpul a descris o spirală, mă regăsesc cu el pe alt palier. Contactul între noi îmi confirmă dublul meu sentiment de proximitate şi simultan de decalaj în raport cu lumea românească. Îl înţeleg, cunosc bine acest fel de român cultivat, vorbind la perfecţie franceza, dar cu nuanţe trădând străinul. Pândeam fără să vreau latura lui românească impregnată de moliciune orientală. Nonşalantă, inteligenţa lui critică rafinată, dar nu lipsită de o oarecare naivitate... un domn din societatea bucureşteană de ieri, căreia îi aparţine prin educaţie – ceea ce îl distinge de prietenii lui literari, majoritatea de altă extracţie. Dar A.P., boierul, rămâne marcat de lunga lui frecventare a lumii comuniste. Şase ani de clandestinitate, urmaţi de şase ani de închisoare, în rest o viaţă de intelectual, scriitor la Bucureşti, sub regimul lui Ceauşescu. Mi-a vorbit despre contactele avute cu ofiţerul de securitate după ieşirea din închisoare: telefoanele, vizitele, ameninţările învăluite – a suportat tot, s-a adaptat la ororile sistemului. Şi acest detaliu revelator: după revoluţia din Decembrie, securistul i-a telefonat, rugându-l să intervină ca să-i fie angajată fiica la o editură. A.P. nu s-a supărat, nu l-a trimis la plimbare pe sinistrul individ. Dimpotrivă, i-a promis că va pune o vorbă pe lângă prietenul său Liiceanu. Se ştie că în România totul se termină prin «pupături», chiar şi lucrurile cele mai odioase. A fost nevoie de nebunia lui Ceauşescu pentru ca românii să întrevadă limita acceptabilului... Cu toate încercările prin care a trecut, A.P. nu şi-a pierdut caracterul românesc, capacitatea de-a admite la nevoie convieţuirea cu forţele răului, fără a se revolta, ca pe o fatalitate, pe care tot el a combătut-o în felul său...

Scanned with OKEN Scanner

13 martie '90

Într-un articol din Journal de Genève *am găsit un pasaj despre funcţia estetică şi puterea magică a fragmentului: «reducerea întregului la una din părţi operează trecerea de la obiect la semnul său – şi astfel opera se revelează a fi un amestec de realitate şi de sens». Iată explicaţia luminoasă a «fragmentului» şi a atracţiei pe care o exercită asupra mea. Fragmentul, semn al esenţialului unei opere.*

(în aceeaşi zi, mai târziu)

O altă definiţie extrasă din opera unui gânditor medieval, Jean de Salisbury, care citează pe un oarecare Bernard de Chartres. Conform acestuia, a fi filozof, adică cineva care caută adevărul, presupune: «un spirit clar, o alimentaţie regulată, o viaţă liniştită, o cercetare silenţioasă, sărăcie şi un pământ străin». *Citind aceste cuvinte, am avut un sentiment de autodescoperire: eram undeva pe aproape şi nu ştiusem...*

Crans sur Sierre, 15 martie '90

Comuna vecină, numită Chermignon, a adoptat un sat de lângă Cluj, pe nume Neagra. Am fost s-o vizităm pe elveţianca, doamna care s-a întors din România cu alţi opt locuitori din Chermignon. Am aflat că au distribuit hrană şi îmbrăcăminte la cei 400 de locuitori din Neagra. Au constatat pe loc lipsa de medicamente şi au îngrijit o bătrână ţărancă (une vieille dame, *spun elveţienii), care, pe de-o parte zăcea de zece zile cu braţul frânt, şi pe de alta era pe punctul să moară din cauza unui picior cangrenat. Doctorul local, un beţiv, a refuzat să meargă s-o vadă «fiindcă nu se îngrijesc bătrânii şi ţăranii» a mărturisit beţivul în cele din urmă.*

Crans sur Sierre, 18 martie '90

Am trăit o săptămână decisivă. Gorbaciov a fost ales preşedinte. Lituania ţine piept Uniunii Sovietice, proclamându-şi independenţa. Germania de Est a votat pentru unificare. O lună martie care va rămâne în Istoria secolului XX.

Bruxelles, 22-23 martie '90

La Hotel Sheraton, lângă Gara de Nord, camera 717. Televiziunea prezintă evenimentele din Târgu-Mureş. Violenţa scenelor, sălbăticia mulţimii înarmate cu ciomege şi topoare – români şi unguri amestecaţi – e nemaipomenită. Ce rol joacă FSN-ul? Cine manipulează o asemenea nebunie, într-o regiune paşnică?

Scanned with OKEN Scanner

Paris, 25 martie '90

La Salonul Cărţii parizian asistăm la o invazie de intelectuali români. Un reprezentant al minorităţii germane din România (Kleininger) a pus problema fără înconjur, cu ocazia unei întâlniri prezidate de Catherine Durandin: trebuie să admitem, a spus el în esenţă, compromisurile făcute sub Ceauşescu, să nu vrem să ne disculpăm, să nu căutăm explicaţii sau să ne mulţumim cu jumătăţi de adevăr. Trebuie să ne purificăm, să mărturisim despre trecut, pentru a putea rosti întregul adevăr de-acum încolo... La 7 martie, Frédéric Mitterrand a înregistrat o întâlnire cu scriitorii români la Bucureşti. I-am scris în legătură cu emisiunea văzută la TV. Am încercat să-l fac să înţeleagă că intelectualii intervievaţi i-au ascuns rolul Exilului parizian în timpul erei Ceauşescu. Au trecut sub tăcere pe Paul Goma, Monica Lovinescu, Virgil Ierunca şi alţii. Au uitat că în fiecare călătorie la Paris se duceau la Monica L. în secret, că emisiunile la Radio Europa Liberă («Teze şi Antiteze la Paris») au arbitrat reputaţia lor în România. Ani în şir, scriitorii români au visat să fie lăudaţi de postul Europa Liberă parizian. Erau şi cei ca Marin Sorescu, cei care călătoreau nestânjeniţi sub Ceauşescu în schimbul tăcerii păstrate asupra realităţii, cantonându-se într-o poezie şi o proză cu simboluri şi metafore ce puteau trece drept un joc poetic – ceea ce erau – un joc de esteţi... Astăzi, aceleaşi metafore sunt prezentate ca singurul mijloc de-a rezista pe-atunci dictaturii, de-a spune lucrurile fără a le spune – cu alte cuvinte, ca argumente în apărarea compromisurilor cu sistemul. Vor fi în stare intelectualii să se vindece de spusul pe ocolite devenit la unii o a doua natură?

27 martie '90

Am fost ieri dimineaţă la DST («Direction de la Sécurité du Territoire», n.a.) în legătură cu revenirea mea ca interpretă (după atâţia ani în care am fost persona non grata *în România), cu ocazia unei posibile călătorii oficiale a lui François Mitterrand la Bucureşti. Inspectorii s-au interesat şi de legăturile mele personale cu Alecu Paleologu. Eram bine plasată pentru a-i asigura că A.P. este cel mai original dintre toţi ambasadorii: un plenipotenţiar, un reprezentant al guvernului, a cărui personalitate, cultură şi idei n-au nimic în comun cu acelea ale superiorilor săi!*

30 martie '90

La ceai, la François Fejtö am cunoscut-o pe Annie Kriegel, fostă membră în partidul comunist francez, care şi-a pierdut iluziile. La ora actuală este specializată în Istoria comunismului la Universitatea Paris-Nanterre. O inteligenţă strălucită, formată la École Normale Supérieure. A spus despre comunism că, dacă a murit în Est, e încă foarte viu în Vest. Aflăm de la ea

Scanned with OKEN Scanner

că unii români de la Paris cer bani mulţi în schimbul unor informaţii despre situaţia din România. Lui Vlad şi mie nu ne vine să credem – e posibil aşa ceva? Annie Kriegel se interesează îndeaproape de notele mele de călătorie din mai 1968. Îi spun că sunt impresii culese în timp ce-l însoţeam pe Generalul de Gaulle.

Atunci mi-a răspuns: «dar Istoria nu este altceva!...» M-am gândit după aceea la remarca ei: istoricii scriu pornind de la memorii, notaţii, însemnări, pe care le interpretează. Istoria este înainte de toate o «hermeneutică», aşa cum ar spune Mircea Eliade. Ceea ce considerăm ca un «adevăr istoric» este în realitate reflexul unor păreri, sunt comentarii despre comentarii... Dacă există un adevăr absolut, atunci el este de alt ordin. Adevărul cu A mare împrumută alte căi, străbate teritorii aflate în afara Istoriei...

31 martie '90

La Leonid Mămăligă, Alecu Paleologu şi-a expus preocupările cu sinceritate derutantă. Duplicitatea puterii provizorii în România ruinează câştigul Revoluţiei. Lumea începe să aibă îndoieli în privinţa revoluţionarilor – totul este suspectat de-a fi fost o şarlatanie. Chiar şi în Franţa, opinia începe să se îndoiască de cele văzute la televizor. Săracul Alecu are găuri în gură: n-are timp să meargă la dentist. Are costume bine croite de la Bucureşti, dar sosit la Paris trebuie să se descurce cu 4 000 de franci pe lună ca ambasador! Se simte pierdut pentru viaţa intelectuală – în realitate s-a hotărât – nu va rămâne mult timp în post la Paris. Se poartă ca şi cum chestiunea ar fi tranşată, anunţă că nu va vota pentru FSN, joacă un joc riscant. În relitate, A.P. ştie că este un intrus în sânul mafiei care a preluat puterea în România.

7 aprilie '90

Trebuie să începi prin a te umple de timp, de viziuni, de ascultare – de sonorităţi în tine însuţi, ca în aer liber... Când ai trăit un timp destul de lung, începi să auzi rumoarea trecutului. Cu Muzica se petrece aceeaşi minune: îţi trasmite ceea ce au simţit civilizaţii şi figuri dispărute. Longevitatea se întâlneşte cu muzica – în măsura în care şi una şi alta dezvoltă o temă după alta...

8 aprilie '90

La colocviul organizat de revista Le Nouvel Observateur, *mediile franceze au pus la îndoială, în faţa unui public numeros, revoluţia română. Câţi morţi? Cine a minţit? Ziariştii francezi se simt vinovaţi de a fi transmis informaţii false. Cer cuvântul, se explică, răspund la întrebări. Lumea nu*

Scanned with OKEN Scanner

înţelege cum a fost cu putinţă ca medicii, oameni serioşi, să-i inducă în eroare în privinţa răniţilor din spitale. Destul de repede s-a ajuns la concluzia că a fost o minciună la mijloc. «Imaginarul Românilor nu seamănă cu al nostru» a conchis unul dintre jurnalişti, în legătură cu zvonurile din zilele dramatice, în care tineri au murit cu adevărat *pe străzile din Timişoara şi din Bucureşti. A existat probabil o înscenare şi în spatele ei un complot – a fost poate un teatru –, dar a fost o piesă cumplită, cu* morţi adevăraţi *pe scenă.*

10 aprilie '90

Cioran la telefon: pretinde că a decis să termine definitiv cu România: «la Roumanie s'est déconsiderée...», Simone îşi face griji văzându-l aşa de schimbat. Zice: «a făcut atâtea eforturi ca să se adapteze (de reţinut) şi acum redevine român...». O aud pentru prima oară vorbind pe un ton atât de alarmat. Presupun că l-a simţit pe Emil Cioran profund afectat de renaşterea României.

(aceeaşi zi)

Dejunat cu Constantin Tacou. E sincer preocupat de problema educaţiei tineretului român. Vrea să înfiinţeze o asociaţie, să aducă tineri în Franţa, să le obţină burse în marile şcoli (les Grandes Écoles). *Tacou are relaţii printre înalţi funcţionari, preşedinţi de societăţi, directori generali etc. Reţin că s-a trezit ceva în el şi că are dreptate când acordă importanţă pregătirii unor administratori şi jurişti.*

17 aprilie '90

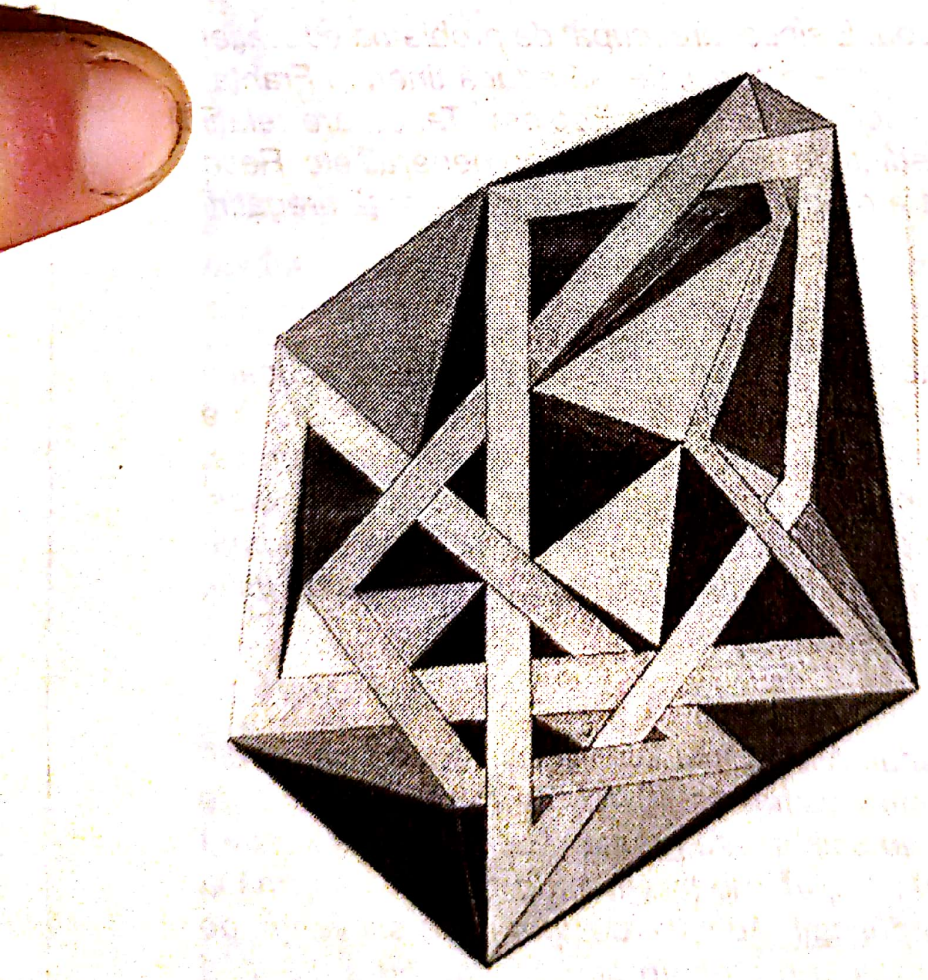
Zelul lui M.B. Utilitatea acestui gen de om a cărui singură ocupaţie constă, pare-se, în a fi «bine informat», în a fi cel care ştie, cunoaşte, are relaţii pe care le procură altora. M.B. are buzunarele pline de nume, adrese, statistici pe care le ţine la dispoziţie. Eminenţă cenuşie, informator zelos, speculează nevoia de informaţii a francezilor care au interese în România şi invers, a românilor dornici de legături în Franţa. În sine lucruri utile, dar servilismul omului îl situează «jos».

23 aprilie '90

Televiziunea transmite executarea soţilor Ceauşescu. Zice că cineva din România a vândut caseta contra sumei de 50 000 de franci. Milioane de spectatori în lumea întreagă au asistat «cu greaţă» (Le Figaro) *la legarea mâinilor, apoi la ţipetele Elenei – ţipete de ţărancă îngrozită –, pe urmă la scena cadavrelor celor doi împuşcaţi. Au lipsit desigur nişte secvenţe, de vreme ce sângele lor, prelins departe de corp şi închegat, nu a putut să*

Scanned with OKEN Scanner

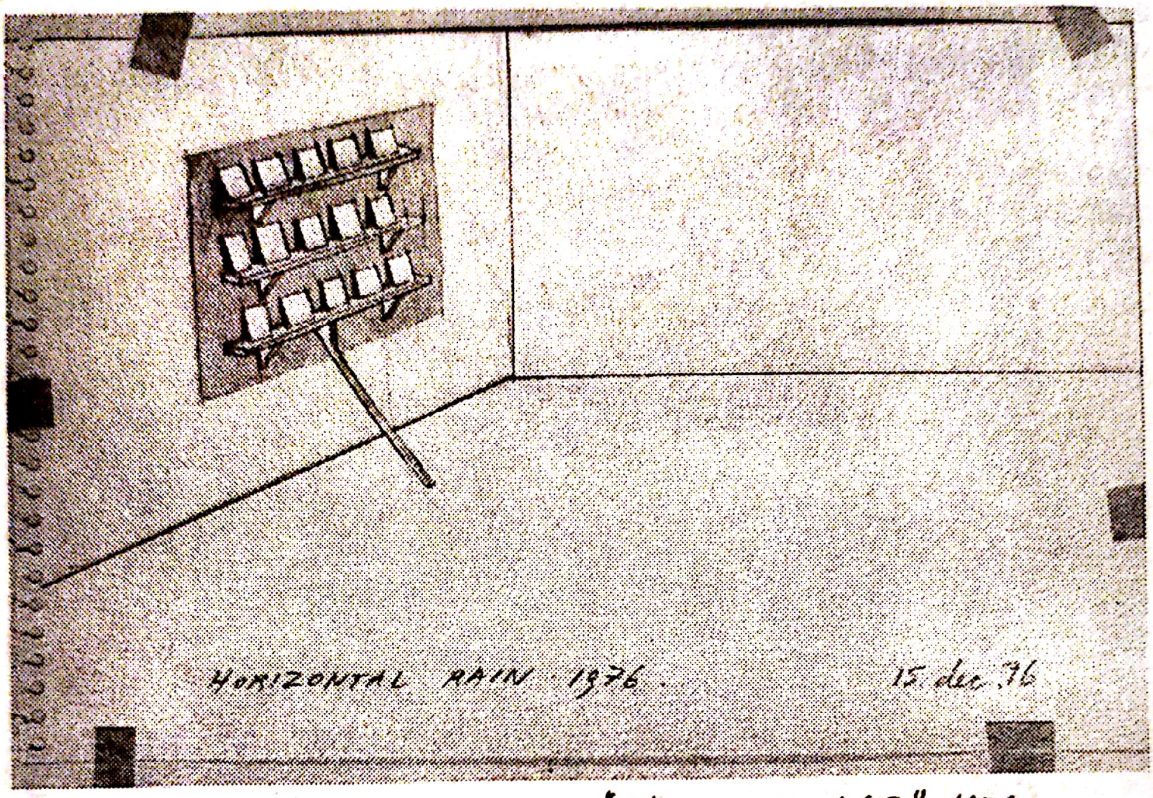
ţâşnească instantaneu la o asemenea distanţă... deci a trecut un timp între şuieratul gloanţelor şi filmarea imaginilor... S-a văzut, de asemenea, «tribunalul», o adunătură de securişti şi de personaje suspecte, cu capete înfricoşate. Oare s-a înţeles că sinistra înscenare era în acelaşi timp o ilustrare a conceptului de justiţie instaurat de regimul comunist? Ceauşescu a fost «judecat» în spiritul sistemului care a terorizat populaţia României timp de patruzeci şi cinci de ani. Aceasta a fost pentru mine lecţia de Istorie care s-a desprins din acele imagini cumplite.



Scanned with OKEN Scanner

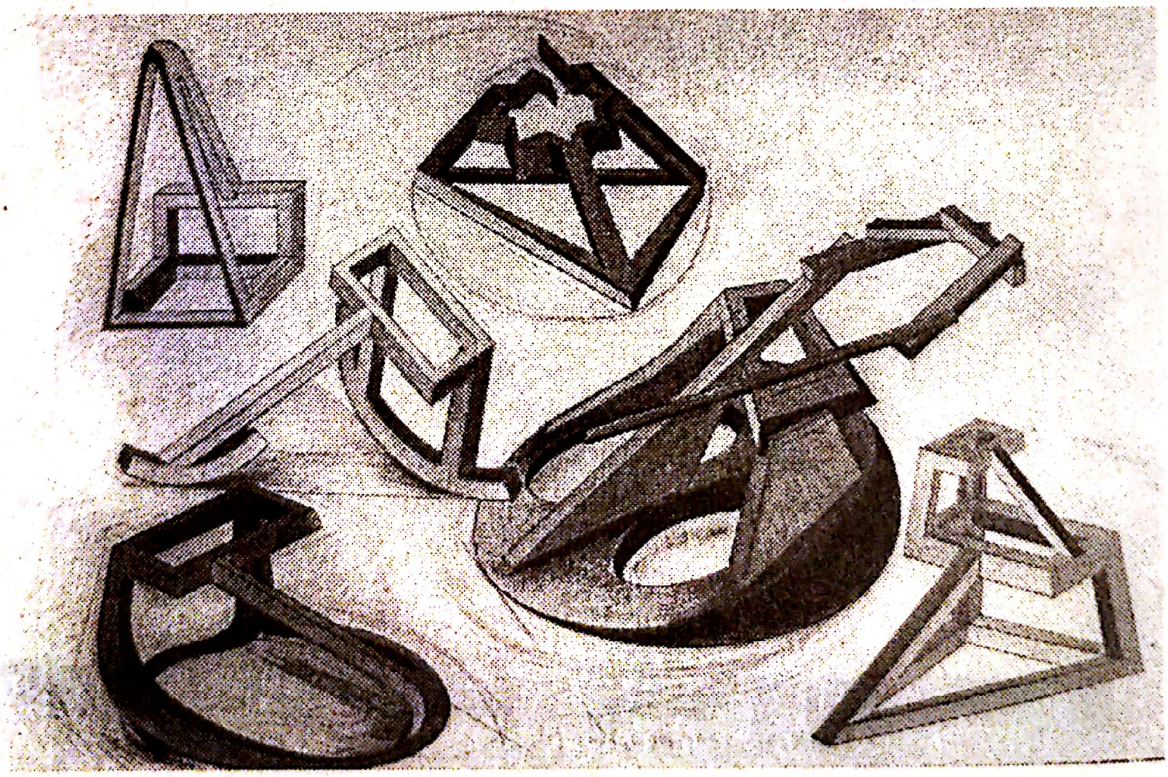
P. NEAGU 1978

Scanned with OKEN Scanner



"Ploaia orizontală" 1976
desen, colecția: Consiliu Britanic

(desen pentru o instalație)



Scanned with OKEN Scanner

«Suspendat în vidul desțărării...»

Villalba, 31/IV/90

... Nu ştiu cum am să reacţionez când mă voiu da jos din avion. Mi-e teamă să nu plâng acolo tot timpul, pentrucă au trecut atâţia ani de când n'am făcut altceva decât să mă gândesc la întoarcere. Aş vrea să cumpăr o casă sau să închiriez ceva, astfel încât să pot petrece câteva luni pe an la Bucureşti şi, cu timpul, să mă mut definitiv la mine acasă. Tot acest lung exil mi s'a părut, fără încetare, o existenţă în suspensie, n'am crezut niciodată în realitatea ei; sau o injustiţie, pe care destinul a îndreptat-o şi deci nu mai e nici un motiv să continui a trăi în gol, suspendat în vidul desţărării. În fine, în curând voiu putea lua o decizie definitivă.

Văd, din ceea ce scriu ziarele, că lucrurile nu s-au liniştit, sper ca alegerile să aducă o clarificare. Dece în ţările din jur totul s-a petrecut în linişte, în timp ce la noi e nevoie mereu de sânge şi de furtuni? Suntem probabil aşa cum am înţeles, un popor martir, azi ca şi altădată şi (că), de fapt, cine ne reprezintă la modul cel mai întreg, au fost personagiile tragice, dela Decebal, Mihai Viteazul, Constantin Brâncoveanu, Horea, Cloşca şi Crişan, până la Eminescu şi tot şirul de eroi din secolul al XX-lea. Timişoara şi Piaţa Palatului sau a Universităţii nu sunt decât nuoi nume în marea trecere a tragediei româneşti.

Altfel, totul bine, cel puţin cu sănătatea, cu familia, cu scrisul. Sunt plin de proiecte. Mi-ar place grozav să pot ţine conferinţe la noi, undeva pela Universităţi. Am stabilit legături foarte interesante cu cercurile literare dela Iaşi şi Cluj în special, nu ştiu cum şi dece, afară de Bucureşti. Primesc zeci de scrisori pe săptămână, la care răspund imediat. Colaborez la ziare şi

Scanned with OKEN Scanner

reviste de prin toată Ţara, mă simt grozav de bine în acest nou context românesc, ca şi cum niciodată n'aş fi lipsit de acolo şi mă înţeleg foarte bine cu tinerii care vin din Ţară. Am avut contacte cu ei atât la Madrid cât şi, de curând, la Paris şi în Elveţia. Sunt admirabili şi încerc să-i ajut cât pot. (...)

Pe Caragea Vodă nu e vreo casă de vânzare? Sau pe lângă Parcul Ioanid? Căutaţi-ne ceva nu departe de voi. Casa din Cortului, unde locuia Tanti Zinica, mai există? M'am visat deseori locuind acolo. (...)

Villalba, 11/XII/90

... O scrisoare face deci, dela Bucureşti aici, trei săptămâni. Ca pe vremea cailor trăpaşi şi a diligenţei. Cele două poşte «socialiste» care au grijă de curierul nostru fac onoare ideologiei, totul deci rămâne în urmă. Am primit între timp cărţile de la Fulgu[1]; am şi citit, şi eu şi Olguţa[2], Ştefan cel Mare, *care e o frumuseţe, adunând în ea nu numai informaţie, gândire şi comentariu istoric dar şi stil. Nu toţi istoricii ştiu să scrie. Giurescu nu avea stil, iar Iorga avea prea mult, ca să zic aşa. Fulgu e, într'un fel, pe linia plină a lui Pârvan, care concentra în scrisul lui ştiinţă şi limbă.*

(...) Poate că am putea cumpăra un mic apartament, plătindu-l în lei[3], două camere, bucătărie şi bae, undeva nu prea departe de voi. Nu e nimic în cartierul vostru? Mă refer la un bloc chiar mai vechi, însă bine făcut. Se pare că ne vor da înapoi proprietăţile. Voi ştiţi ceva de asta? Cât ar costa apartamentul, aşa cum îl descriu mai sus? Se poate cumpăra prin procură?

(...) Românii din Basarabia au cerut 20 000 de exemplare din Dumnezeu s-a născut în exil. *Aşa încât pregătiţi-vă să redeveniţi vecinii noştri.*

Deşi, cum spui foarte bine, suntem mereu împreună.

În ce priveşte pe Horea, spune celui care te-a întrebat despre el, că istoria lui face parte dintr'un roman destul de voluminos, unde episodul cu pricina va ocupa mai multe pagini, însă că, până acuma, prins de alte două cărţi la care lucrez, nu am putut să-l încep[4]. Îl am în cap, e o istorie foarte complicată, cartea vieţii mele, pe care, însă, ca să o pot realiza, ar trebui să vin în Ţară şi să stau cel puţin trei luni ca să văd locuri, să reiau legătura esenţială cu esenţa României, cu peisajul, cu oamenii, cu aerul şi cu apele. Mă entuziasmează subiectul, în fiecare zi sunt tentat să încep romanul, însă îmi dau seama imediat că ceva fundamental îmi lipseşte şi acest gol nu se va putea umple până când nu mă voi întoarce la ale mele.

---

1 Istoricul Şerban Papacostea, văr primar cu Vintilă Horia.
2 Soţia lui Vintilă Horia (născută Teohari).
3 Din drepturile de autor pe care urma să le încaseze în ţară.
4 Această carte nu va mai fi scrisă niciodată.

Scanned with OKEN Scanner

(...) Vă urăm Crăciun fericit şi An Nou plin de satisfacţii şi (să) ne revedem într'o Ţară înnoită şi liberă.

Villalba, 6/I/91

...(La Paris) aveam multe planuri de astă dată: să revedem Luvrul, să mergem la teatru sau la vreun concert. N-am făcut nimic din toate cele plănuite, pentrucă am fost ocupaţi să călătorim în metro dela prieteni cu sarmale la prieteni fără sarmale. N'am putut mânca singuri, la restaurant, decât de două ori. Într'o zi, la Barbăneagră, am cunoscut-o pe Irina Mavrodin. O cunoaşteţi? E o persoană extraordinar de simpatică şi cultă, profesoară de franceză la Filologie şi traducătoare a lui Proust. La 29 Decembrie am luat parte, împreună cu Poghirc, un alt român şi un profesor italian la o masă rotundă, la Sorbona, închinată lui Nae Ionescu. Era foarte multă lume. Aici e frig, înnorat, uneori vânt, stau în casă şi lucrez la o carte, scriu articole şi prepar conferinţe, o viaţă în aparenţă liniştită, în fond arsă de dorul de acasă. (...)

Villalba, 25/III/91

(...) Persoana care îţi aduce aceste rânduri, împreună cu un mic pachet pentru voi, este Viorica Pâtea, profesoară la Universitatea dela Salamanca şi bună prietenă cu noi. O Româncă de cea mai bună şi înaltă calitate. Ea îţi va spune multe lucruri despre noi şi despre intenţiile noastre care se schimbă în fiecare zi, odată cu valurile de ştiri contradictorii care ne vin din

---

«Suspendat în vidul desţărării...» se simţea Vintilă Horia în anii de exil. Un exil conceput iniţial (ca şi al nostru, interior, în care aşteptam «venirea americanilor») ca un provizorat de mai lungă sau mai scurtă durată. În nici un caz de durata unei vieţi. După începuturi promiţătoare în ţară, i-a fost scris lui Vintilă Horia ca, «ars de dorul» patriei, dar sfâşiat, după decembrie 1989, între speranţe şi deziluzii, să nu apuce să revadă pământul României.

Câteva repere sumare se impun, poate: născut în 1915 la Segarcea (judeţul Dolj), se afirmă curând ca o prezenţă activă în lumea literară românească, prin versuri (*Procesiuni,* 1937; *Cartea cu duhuri,* 1939; *Cartea omului singur,* 1942), un roman de succes (*Acolo şi stelele ard,* 1942) şi publicistică.

Ataşat de presă şi cultural (1940-1944) la legaţiile României de la Roma şi Viena, după 23 august 1944 este arestat de hitlerişti şi internat în lagăr în Austria, împreună cu tot personalul diplomatic. Va fi eliberat în 1945, de către trupele englezeşti.

Scanned with OKEN Scanner

Ţară. Însă atentatul contra lui Petru Creţia şi descinderea de la Caţaven-cu *m'au cam pus pe gânduri. Îmi dau seama că România nu e o ţară de drept şi că, deci, odată descins acolo, te poţi vedea supus aceloraşi atenţii nedemocrate ca acum doi sau trei ani. Cu atât mai mult îmi trece şi pofta de a mă muta la Bucureşti.*

(...) Tăietura dintr'un ziar care se indignează că nu am fost ales la Academie am citit-o cu lacrimi în ochi. N'am acceptat niciodată propuneri de acest fel, în străinătate, nici la Madrid, nici la Bruxelles. În Ţară ar fi altceva. Însă cred că actuala formaţie la putere nu ar admite prezenţa mea acolo. Zilele trecute a venit o echipă dela Televiziunea dela Bucureşti şi mi-au telefonat pentru un interview, însă am reuşit să-i refuz, amânându-i pentru altădată pe motivul că am dat prea multe interviewuri.

(...) Câteva din proiectele mele literare mă obligă la o întoarcere acasă, fără de care nu se poate. Nu ştiu ce să fac. Am de mers pe valea Jiului, apoi la Sarmisegetuza, apoi pe locurile lui Horea şi în multe altele, la Ipoteşti, la Humuleşti. Am un proiect foarte interesant, o mare lucrare de făcut în echipă şi am s'o propun Institutului de Literatură, cred că îi va interesa. Însă distanţa asta şi imposibilitatea de a mă întoarce îmi fac sânge rău în fiecare zi. Nu credeam că, după 22/XII/89, avea să fie atât de cumplit pentru mine. Nimic nu mă consolează şi aş veni cu tot riscul (ştii cât de bătăuş sunt), dacă venirea mea n'ar putea să apară ca o adeziune la actuala formulă guvernamentală. (...)

Locuieşte un timp în Italia (1948), apoi emigrează în Argentina (până în 1953), predând literatura română la Facultatea de Litere şi Filosofie a Universităţii din Buenos Aires.

Stabilindu-se în 1953 la Madrid, predă literatura universală contemporană la Şcoala Oficială de Jurnalism, iar în 1972 înfiinţează catedra de literatură universală contemporană la Facultatea de Ştiinţe ale Informaţiei a Universităţii Complutense. Între 1979 şi 1988 predă literatură contemporană la Universitatea Catolică din Paris.

Romanul său *Dumnezeu s-a născut în exil* a primit Premiul Goncourt (1960) şi a fost tradus în 14 limbi. În urma unor manevre nedemne, dirijate de Uniunea Scriitorilor din România, va renunţa la acest premiu. Continuă să scrie numeroase romane (dintre care majoritatea s-au publicat şi în româneşte după 1989), folosind cu aceeaşi uşurinţă limbile franceză, spaniolă, italiană şi, desigur, română. Ultimul său roman, *Mai sus de miază-noapte,* a fost scris în româneşte în 1991.

Romancier, poet, dramaturg şi eseist, a lăsat în urma sa şi mii de pagini de cronici, studii, interviuri în publicaţii din întreaga lume. S-a stins din viaţă la Madrid, la 4 aprilie 1992, răpus de o boală cumplită.

Scanned with OKEN Scanner

Villalba, 12/IV/91

(...) Cineva, un şef al unui mare partid, cel fără compromisuri, îmi transmite prin prietena care a venit să vă vadă, că trebuie să mă întorc, că Ţara are nevoie de mine. Mesajul m'a zguduit şi nu mai ştiu nici eu ce să fac şi ce să cred. Abia azi, după câteva zile de chin şi meditaţie, îmi dau seama că mesajul e politic. Cum n'am niciun fel de înclinaţie spre politică, pentru că nu am talent şi nici vocaţie pentru asta, febra mi-a mai scăzut. Pentrucă poetic, şi nu politic, pot face bine celor ce mă citesc stând aici sau întârziindu-mi sosirea. Totuşi, totuşi ...

(...) Vă scriam în epistola precedentă că am un proiect de lucrare colectivă, sau de grup, pe care vreau s-o propun la un Institut de literatură sau la vreo Facultate, o lucrare în legătură cu o temă de literatură română. Ah, dacă aş veni câte aş face şi reface: Inima mi-e acolo şi mă chiamă cu mari bătăi de clopot, ca o invitaţie la înviere.

Aici a avut loc, la Facultatea de Ştiinţe ale Informaţiei, unde am fost mulţi ani profesor, o reuniune internaţională pe tema «Europa azi», care mi-a fost închinată. O profesoară a vorbit despre opera mea, eu am vorbit despre Cele două Europe în Pasternak şi Jünger, *cu un succes nebun, şefa departamentului de literatură a ţinut şi ea un speech despre mine scoţând în relief faptul că eu am creat acolo, cât şi în alte Universităţi din toată Spania, catedra de Literatură Universală Contemporană. Ieri a vorbit Eugen Coşeriu,*

Însă a glosa pe tema exilului în opera şi spiritul lui Vintilă Horia înseamnă a-i extrage seva şi autenticitatea, atunci când avem la dispoziţie propriile sale scrisori, din care fluviul acestei teme dominante şiroieşte nezăgăzuit. Corespondenţa inedită din care am spicuit în paginile de mai sus, respectând ortografia autorului, a fost adresată, după 1989, familiei din Bucureşti, cu precădere verişoarei şi interlocutoarei sale predilecte, doamna Dora-Adela Pădureanu.

Vintilă Horia nu a mai ajuns la Bucureşti, nu a vorbit studenţilor români. La mai puţin de cinci luni de la această ultimă scrisoare, i s-a stins viaţa pământească. De acolo, de unde se află el acum, nu-l mai pot împiedica nici depărtările, nici bornele de hotar ridicate de oameni, nici regimurile aceloraşi oameni, să-şi regăsească ceea ce nu a încetat să numească şi să scrie, cu majusculă, Ţara.

Şi încă ceva. Rude fiind, îl cunoscusem, la Bucureşti, în copilăria mea. Puţin, deoarece diferenţa de vârstă era mare.

Scanned with OKEN Scanner

dela Univ. dela Tübingen, pe care nu-l mai vedeam din 1947 sau '48. Reîntâlnirea a fost emoţionantă. Întreaga reuniune a fost un fel de treabă românească. La sfârşit cineva ne-a spus: Voi Românii sunteţi nişte monştri. În sensul, cum se înţelege aici, că suntem formidabili şi gigantici. Mă întorceam seara acasă pe aripile vântului, de atâta bucurie. (...)

Villalba, 5/VI/91

(...) Lipseaţi voi, bine înţeles, însă atâta am vorbit de anii noştri fără cusur încât parcă nimic nu ne despărţise. Te simt totuşi, dela depărtare, cam tristă. Nu ştiu dece. E adevărat? Nu e bine să fii trist, pentrucă viaţa îţi justifică tristeţea. Trebuie să trăieşti în înfruntare permanentă cu tot. În polemos. *Dacă accepţi viaţa ca pe o bătălie, pe care, până la urmă, tu o câştigi trecând în eternitate, adică învingând timpul, atunci capeţi un stil de luptător, de cruciat sigur de victorie. Altfel, printre atâtea necazuri circumstanţiale (care sunt singurele biete arme ale inamicului Timp) te pierzi, te macini şi te frământi inutil. Singura poziţie acceptabilă e bucuria de a fi în bătălie, ştiind dinainte că vei câştiga. Aşa încât, nu mai fi tristă, pune-ţi armele cele mai bune şi mai tăioase şi ieşi în viaţa de toate zilele cu surâsul pe buze al învingătorului. Cât de mediocri au fost Englezii când şi-au înscris pe stemă formula fără sens:* Dieu et mon droit, *când, în realitate, corect e să spui:* Dieu est mon droit. *Nu crezi?*

(...) Cineva de la Litere (Bucureşti) mi-a telefonat ca să mă întrebe dacă aş vrea să vin ca visiting professor *şi pe cât timp. I-am spus că da, pentru*

Apoi, când a apărut în Franţa *Dumnezeu s-a născut în exil* şi s-a iscat scandalul Premiului Goncourt, Vintilă Horia s-a transformat într-un mit pentru mine. Cineva adusese cartea în ţară, dar, spre a înşela vigilenţa vameşilor, îi rupsese copertele. Aşa am citit prima dată o carte de Vintilă Horia: fără coperte.

Mult mai târziu, la începutul anilor '80, am avut ocazia să merg la Madrid cinci zile. Prima «ieşire» în Europa. L-am căutat. De la început, la telefon, am fost uimită de vocea sa, foarte tânără, de lipsa oricărui accent străin.

Întâlnindu-ne, stând apoi de vorbă până târziu în noapte, uimirea mea a căpătat noi justificări: cursivitatea discursului său românesc, ancorarea sa totală în treburile noastre. Focul său interior. Când a rostit prima oară sintagma «la noi», am ezitat o clipă: se referea la Spania, se referea la România? În clipa următoare mi s-a spulberat orice dubiu: «la noi», pentru Vintilă Horia nu putea să însemne decât un lucru:. ACASĂ.

În lunga traversare a deşertului nostru, nu fuseserăm singuri.

Micaela GHIŢESCU

Scanned with OKEN Scanner

două săptămâni, în Aprilie viitor. Tot atunci, dacă voiu veni, mă voiu duce şi la Universitatea dela Craiova. Mi s'a spus că pot alege un termen între două săptămâni şi şase luni. Să vedem ce se mai întâmplă în lume. Am mare nevoie să vin ca să adun material pentru o carte viitoare şi să merg pe valea Jiului, la Brâncuşi, apoi la Sarmisegetuza, apoi în Maramureş, unde n'am fost niciodată, apoi în Bucovina. Dacă Olguţa ar recăpăta via dela Valea Călugărească, am reface-o şi am petrece acolo parte din vacanţe. Eu nu pot veni înainte de Aprilie viitor, pentrucă am cursuri, nu numai în Spania, din septembrie până la sfârşitul lui Martie şi două cărţi de terminat. (...)

(...) Îţi scriu pe o maşină veche găsită într'un dulap şi pe care nu o cunosc prea bine. Cealaltă e ocupată de roman[5]*, la care scriu cu atâta pasiune încât, început la 10 August, i-am trecut de jumătate. I-am citit Olguţei vreo zece pagini şi mi-a spus că e o capodoperă. Ştii cum sunt nevestele... Oricum, scriu la el cu o plăcere nebună. Pot să-ţi spun că momentele cele mai agreabile ale fiecărei zile sunt dimineaţa, când ies cu Olguţa să bem cafea la un bar, aici în sat sau în centru şi când mi se pare că mă înconjoară o lume prietenească şi simpatică, şi către seară, când termin de scris, leşinat de efort şi cobor să-mi fac o cafea la bucătărie şi apoi să mă uit la* Miami vice *sau la alte prostii televizive care mă ajută să-mi refac puterile pierdute cu maşina de scris. Faptul că scriu această carte pe românește mă exaltă. E o carte destul de complicată, însă cred că se citeşte repede şi cu interes, cu atât mai mult cu cât nu e vorba în ea numai de eroi şi de acţiuni, de sgomot de săbii şi de umbre cu săruturi (la Hârlău sau la Râmnic sau în Bucureştii lui Radu cel Frumos), dar şi pentrucă limba şi stilul joacă în ea roluri principale, tot atât ca şi restul. Cred, nu ştiu dece şi nu ştiu cum să-ţi spun, cred că va fi o încântare, în sensul de* enchantement, *care are în el şi ceva de vrăjitorie. E o carte magică, ai să vezi, iar povestea de dragoste din el, dintre un văr al lui Ştefan şi o femeie misterioasă care-i obsedează viaţa şi-l transformă într'un fel de victimă fericită, sunt convins că e foarte reuşită. Precum şi peisagiile, mânăstirile, pădurile, cetăţile, marea cea mare, Italia (Veneţia, Florenţa şi Roma contemporane, prin ambasade, medici şi cultură, cu Ştefan), Cotnarii, Hârlăul, totul se îmbină într'un timp care se vrea istoric, sentimental şi metafizic. Sper să-ţi placă. Dau peste cuvinte în mine pe care cred că nu le'am folosit niciodată şi pe care le-am*

---

[5] Este vorba de *Mai sus de miazănoapte*, roman apărut postum, în 1992, la Cartea Românească.

Scanned with OKEN Scanner

citit în cronicari acum mai bine de o jumătate de secol şi care, ciudat, n'au pierit nici sub avalanşa francezei, nici a spaniolei.

Nu vreau să te mai plictisesc cu problemele mele literare. Aici a fost cald, eram obosit, sfârşit de zăpuşeală, deşi la noi în casă e răcoare şi, dintr'odată, mi-a venit în minte un titlu şi a doua zi am început să scriu. Veneam dela Roma, unde era atât de cald încât aveam coşmaruri şi întrezăream dinaintea mea o vară de disperare (când nu scriu mă apucă disperările) şi soluţia mi-a venit din trecut şi din mine.

(...) Am început să primesc programele de cursuri, pe care le încep către sfârşitul lui Octombrie şi vor dura până în Aprilie, aşa încât, având în vedere că invitaţia la Litere la Bucureşti nu mi-a sosit nici până acuma, deşi am fost chemat la telefon la începutul lui Iunie (când am spus că sunt dispus să merg în Ţară să fac cursuri la Universitate), nu mai putem veni până după Paştele viitor. Am ocupate toate săptămânile cu cel puţin două ore de curs şi uneori şi cu alte conferinţe. Unul din cursuri (capodopere literare, artistice, filosofice, ştiinţifice, muzicale) îl fac despre capodoperele secolului al XX-lea şi va ţine doi ani, celălalt despre operele literare ale Barocului spaniol şi sud american. Va veni oare ziua în care voiu vorbi studenţilor la Bucureşti? Cine ştie, poate că voiu ajunge la Bucureşti prin Chişinău, aşa cum mi s-a întâmplat şi în copilărie...

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

VINTILĂ HORIA

Un scriitor împotriva timpului său

Este posibil oare, să nu se ţină seama de prezent? Aş răspunde cu altă întrebare. Ce este prezentul? Prezentul nu există. Este numai legătura între trecut şi viitor. O punte periculoasă deasupra unei prăpăstii! Cine are un prezent? Nimeni. Se spune: «Are un trecut foarte bogat şi interesant». Sau, «Acesta este un om cu viitor». Prezentul este o amăgire, nu garantează nimic. Dimpotrivă. Mai mult: trecutul este o unitate, formată din multe prezenturi selecţionate. Ca şi viitorul de altfel. (...)

Sunt un distrugător al timpului istoric. Acesta este unul din secretele mele, unul dintre cele mai importante. Nu este vorba de capriciul unui intelectual – nu sunt intelectual, pentru că sunt poet – dat fiind că această voinţă anarhică defineşte personalitatea şi cronologia poporului meu, care a boicotat întotdeauna istoria...

Victoria omului asupra timpului, pe care singur şi-l măsoară şi de care singur se bucură, este falsă.

Problema timpului a pasionat oamenii de ştiinţă; Einstein, Proust, Bergson, Husserl, Heidegger, Heisenberg, Planck, Pauli, astronomii şi scriitorii de science-fiction toţi ne-am ocupat de timp. Poate pentru că timpul în care am fost destinaţi să trăim nu ne satisfăcea complet. Toţi aceştia, într-un fel sau altul, s-au revoltat împotriva timpului lor şi au încercat să-l distrugă în sensul clasic al conceptului de timp şi temporalitate. În eseul său *Der Sanduhrbuch* (tradus în franceză sub titlul *Traité du sablier),* Ernst Jünger crede că ameninţarea mecanizării, urmată de pierderea libertăţii, a început cu fabricarea primelor ceasuri mecanice, când «timpul mecanizat», acel *tempus mortuum*, se transformă din sclav în suveran. Automatismul este acum patronul nostru, o imagine a ceasornicului, care muşcă, aşa cum spune Jünger, din carnea fiinţei umanre. Toate beneficiile legate de noţiunea de progres, de mecanizare adică, s-au transformat în întâmplări teribile pen-

tru că forţele demonice au pătruns în destinul nostru. Aşa se explică de ce inventarea avionului, considerată ca o eliberare şi o victorie asupra forţei gravitaţionale, ne-a oferit spectacolul oraşelor distruse în cel de-al doilea război mondial, victime ale acestei cuceriri faustiene ale pactului cu diavolul, bazat, în fond, pe cucerirea timpului, pe falsa victorie a omului asupra timpului pe care el însuşi îl măsoară şi de care el însuşi se bucură.

Aşa s-au născut cărţile mele şi ale altor scriitori, concepute şi realizate *în afara timpului lor,* ca prieteni ai oamenilor, aliaţi nu ai utopiei prezentului, ci ai realităţii viitorului care, deja existând, va trebui să existe din nou (care va fi pentru că există deja, cu unicul scop de a trebui să existe din nou). Aş vrea să spun câteva cuvinte despre cărţile mele, considerate, atât de mine cât şi de oricare alt critic, drept duşmani ai timpului, distrugătoare ale acestuia.

Nu mi-am început cariera literară ca duşman al timpului meu. Dimpotrivă. Eram fericit cu timpul meu şi cu spaţiul în care mă născusem şi crescusem. Nu aveam nici un motiv de a mă plânge. Făceam parte dintr-o familie unită şi prosperă, într-o ţară care-şi recucerise integritatea teritorială după primul război mondial, studiam, aveam mulţi prieteni, iubeam ca oricare alt tânăr, ca orice fiinţă umană adolescentă, situată prin propria sa vârstă în afara timpului. Adolescenţa şi tinereţea sunt vârste de aur, în sensul că nimic nu are un raport cu timpul. Trăim într-un fel de eternitate. Şi intervine apoi, mereu, câte o zdruncinare istorică – o revoluţie, un război, o schimbare teribilă – şi suntem proiectaţi în afara eternităţii.

Aşa mi s-a întâmplat şi mie. Al doilea război mondial şi invadarea României de către ruşi m-au azvârlit din familia mea, din patria mea, din bunurile mele spirituale şi materiale, din timpul meu şi din spaţiul meu. M-am regăsit apoi, după aproape un an de lagăr de concentrare în Germania, viu şi sărac, rupt de tot ceea ce fusesem. Mai mult, condamnat, *in effigie,* de către un tribunal al poporului la muncă forţată pe viaţă pentru un trecut pe care aproape nu-l aveam şi pentru culpe la care nici măcar nu avusesem timp să mă gândesc.

Acum a început exilul meu, care este un proces de anahoretism, de separare. Încet, încet, am reuşit să mă separ de tot ceea ce fusesem şi să-mi fac o viaţă complet diferită începând cu limba şi terminând cu pâinea şi vinul. Astfel, într-o ţară sau alta, a trebuit să se schimbe şi scriitorul care zăcea în mine, constrâns de pe o zi pe alta să se metamorfozeze, precum în povestea lui Kafka. Înţelegeam instinctiv faptul că prezentul în care mă aflam nu avea nici o valoare, pentru că era făcut dintr-o suferinţă insuportabilă: a mea. În jurul meu, alte suferinţe care nu-şi găseau alinarea şi consolarea. Milioane de fiinţe umane care găseau cu greu un spaţiu nou, fugiţi din Est, expulzaţi şi ei din timpul lor originar. Nu era drept. În primul rând, pentru

Scanned with OKEN Scanner

că mi se părea monstruos că această emigrare şi această metamorfoză să mi se fi întâmplat tocmai mie. De ce eu şi de ce azi? Mai târziu, o dată cu trecerea anilor, în Italia, în Argentina, în Spania sau în Franţa, oriunde m-am aflat, faţă în faţă cu noul meu stil, provocat de noile mele orizonturi de viaţă, am început să-mi pierd încrederea în timp şi să dobândesc ca scriitor, mai bine spus ca om-artist ajuns la principiul unei concluzii, o nouă tehnică de viaţă; în cazul meu, o tehnică de artist. L-am întâlnit pe Ovidiu chiar înaintea acestei porţi. Era ca şi mine un poet, se aflase ca şi mine într-o poziţie ostilă de confruntare cu timpul său. Fusese exilat, ca şi mine, departe de ai săi şi de spaţiul său, dobândind o filosofie faţă de realitatea care îi fusese impusă. Şi mi-am imaginat din interior lupta lui Ovidiu cu timpul său. Nu cea înfăţişată în operele sale de exil, concepute în ideea unei eventuale iertări, ci cea adevărată, misterioasă, lupta în profunzime a unui Ovidiu contemporan în propriul exil cu naşterea aceluia care tocmai se ridicase cu doctrina sa împotriva fantasmelor, a forţelor vampirice ale spaţiului său istoric. Ovidiu n-a avut probabil nici un fel de contact cu creştinismul şi cu doctrina lui Isus din Nazaret, Dumnezeu exilat în carne, dar ar fi putut să-l aibă. Acesta era acel *supplément d'âme* al patetismului meu de scriitor, al noii mele tehnici vitale şi artistice. Şi mi l-am imaginat pe Ovidiu trecând de la pitagorismul său – motivul real pentru care Augustus îl exilase (pitagorician însemna inamic al religiei oficiale romane) – la credinţa care se năştea în acel moment în Galileea. Timpul exilului său era urât şi îl făcea să sufere, dar ceva se născuse în lume, o speranţă pentru el şi pentru toţi ceilaţi care, la fel ca el, se goleau de viaţă pe măsură ce se umpleau de durere.

Era clar: Ovidiu eram eu, timpul său era al meu. Două milenii, deci, nu numai că nu fuseseră de folos pentru un progres moral sau politic, ci, dimpotrivă, deterioraseră relaţiile dintre oameni şi putere. Ce era deci timpul? Un vehicul pentru a avansa sau o posibilitate de a aluneca înapoi? Şi dacă în *Cavalerul resemnării* făceam din nou să coincidă timpul meu cu altul situat în trecut, era just să mă întreb dacă timpul exista într-adevăr, şi dacă exista, de ce să-l consider un progres şi nu un *statu quo* sau o posibilitate permanentă de întoarcere la vreun izvor blestemat? Scriitor blestemat şi eu pentru că descoperisem trucul şi îl descopeream şi altora – un fapt de neiertat şi considerat ca atare de către contemporanii mei, de majoritatea lor. Opera mea devine astfel ceea ce Jünger a numit un «tratat despre anarh», iar eu însumi un *Waldgänger*, un vagabond prin pădurile timpului meu.

Şi Platon fusese un rebel, fiind persecutat de contemporanii săi. Astfel i-am redescoperit dintr-o dată istoria de rebel în romanul meu *A şaptea scrisoare*, o autobiografie aproape, ca şi *Dumnezeu s-a născut în exil.*

Scanned with OKEN Scanner

Numai într-una dintre cărţile mele am spus direct, fără schimbări nici figuri de stil, ceea ce eu însumi gândeam despre secolul meu şi despre cei care îl populau. În *Jurnal al unui ţăran de pe Dunăre* mi-am povestit viaţa, zi cu zi, între 1964-65, profitând de zilele prezente pentru a mă regăsi în trecut, folosind tehnica *flash back* tipică cinematografului. De asemeni, în mod direct, ţintuit în timpul meu, fugeam. Nu e un roman al prezentului, pentru că, dacă prezentul nu există, cum să scriem despre el?; a vampiriza până şi literatura mi se părea ridicol şi monstruos; trebuia să găsesc altă perspectivă temporală, să includ toate timpurile într-unul singur. În caz contrar, romanul n-ar fi avut nici o raţiune de a exista, mai mult, ar fi fost inutil. Romanul este o tehnică de cunoştere, cea mai complicată, unica posibilitate de a cuprinde realitatea într-o singură operă, mai mult decât fizica, biologia sau muzica, unica realmente capabilă a descrie un tot şi a-i învăţa pe alţii. Când am scris *O femeie pentru apocalips* mă aflam tocmai în această circumstanţă a vieţii mele: cea a scriitorului care, odată trecut prin filosofie şi ştiinţă, voiam să fac din roman ceva mai mult. Şi acest ceva mai mult era o altă ieşire în afara timpului.

O femeie pentru apocalips se desfăşoară tocmai pe cele trei dimensiuni care formează sau deformează conceptul nostru de timp: trecut, prezent şi viitor. Trecut istoric, secolul XIV spaniol, timpul Reconquistei, când creştinii se luptau cu maurii şi încercau să-i expulzeze din Peninsulă; prezent, în plin secol XX în a doua Reconquistă, când spaniolii au încercat să-i expulzeze de pe aceeaşi Peninsulă pe comunişti, şi viitorul foarte îndepărtat, când pământul nu mai este decât o veche provincie abandonată de milenii pe ale cărei pietre tocite va avea loc, în ciuda tuturor evenimentelor, ultimul act al istoriei omului, Apocalipsa, după profeţia Sfântului Ioan. Ceea ce uneşte aceste timpuri simbolice este aceeaşi pereche de îndrăgostiţi, mit vital, carne şi spirit, carne ce moare şi va renaşte în Ziua Judecăţii, eternizând astfel o căutare destinată a se pierde în tumultul unei vieţi false – adică a trecutului şi a prezentului – şi să-şi refacă unitatea definitivă în momentul în care timpul însuşi va fi învins şi eliminat din condiţia umană. Amor şi eternitate, femeie-cunoaştere, exil şi suferinţă, moarte şi transfigurare, aceste idei sunt vii în toate cărţile mele, în nici una însă mai mult decât în *O femeie pentru apocalips,* roman al celei de-a cincea dimensiuni, aşa cum i s-a spus, şi care este mărturia vie a atitudinii mele faţă de timpul meu, al meu propriu şi, în general, al timpului în sine.

Odată ajuns la acest punct al evoluţiei mele, problema care-mi mai rămânea de rezolvat era aceasta: cum să suport viaţa, în numele cărei cauze, dacă prezentul pe care-l trăim este atât de urât? Iar în continuare: dacă dintr-un punct de vedere, să spunem esoteric (Guénon şi Evola, dar de asemeni Matyla Ghyka, au fost prezenţi în această fază a transformării

Scanned with OKEN Scanner

mele), se ajunge la credinţa că timpul în care ne aflăm este sfârşitul unui ciclu, şi că nu mai putem face nimic împotriva lui, nici o răzvrătire nu mai este eficace pentru că, oricum, n-am face decât să ajungem până în profunzime la Kali Yuga. De ce să mai scrii, de ce să supravieţuieşti? Consecinţa acestei convingeri bazate pe ezoterism este un pesimism atroce. Întorcându-ne însă la subiect, conversând cu Evola şi cu Schuon, am înţeles că, dimpotrivă, unica postură care salvează de pesimism este tocmai aceasta; pentru că oricine care ştie, care are conştiinţa sfârşitului de ciclu, dar şi pe cea a retrăirii într-un nou ciclu, devine un preparator al timpului nou. Între noi există şi activează, în numele a ceea ce va veni, oameni de ştiinţă, filosofi, scriitori care pregătesc, cu prezenţa lor transformatoare, unică şi conştientă, viitorul umanităţii, în timp mai bun. Iar în acest punct al gândirii mele prea puţin mă interesează să-mi reprezint acest viitor dintr-un punct de vedere ezoteric sau progresist, guénonian sau teilhardian, dat fiind că, orice ar fi, acest timp nou, ciclu al vârstei de aur sau al fericirii tehnice, va surveni fără îndoială. Nuanţa ezoterică este şi mai optimistă decât cealaltă, pentru că în viziunea progresistă a zilei de mâine se ascunde, ca un vierme, posibilitatea profetizată de futurologi, care însă nu exclude perspectiva dezastrului provocat tocmai de tehnică sau de ideologii. După ezoterici, această posibilitate aparţine viziunii propriului sfârşit de Kali Yuga. Nu există nici o surpriză posibilă. Dar, dacă pentru primii, această catastrofă poate fi definitivă fiind capabilă să sufoce definitiv specia umană printr-un zgomot asurzitor final, un *Big-bang conclusiv,* pentru ceilalţi, catastrofa nu este decât cheia schimbării, a trecerii către vârsta de aur.

Nu invit pe nimeni să mă urmeze. Nu sunt nici om politic, nici ideolog. Ceea ce doresc să spun de-a lungul acestor pagini este că scriitorul, ca opozant permanent în epoci de agonie ca a noastră, are datoria de a trezi umanitatea, de a o deştepta dintr-un somn tehnico-optimist, de a provoca o ruptură în omogenitatea sistemelor actuale, de a reprezenta principiul salvator al eterogenităţii, al unui *perpetuum mobile* al istoriei şi de a-şi ajuta contemporanii să-şi înţeleagă mai bine timpul. Dacă sunt împotriva lui este pentru că aş dori ca ceilalţi să-l poată iubi fără fanatisme.

În româneşte de Sanda POPESCU

Din *Consideraciones sobre un mundo peor,*
Plaza & Janes, Barcelona, 1978

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

SORIN ALEXANDRESCU

Invizibilitatea emigrantului

Cum să distingem între emigraţie, diaspora şi exil? Până la 1989, chiar 1996, diferenţa este clară: emigraţia era economică, exilul politic, iar diaspora, «istorică», existentă deci de mai mult timp în ţara respectivă ca minoritate etnică, indiferent dacă motivul originar de a ajunge acolo fusese economic sau politic. După instaurarea unui regim integral democratic în 1996 nu se mai poate, cred, vorbi de un exil românesc. Personal, am formulat acest lucru la prima întâlnire a scriitorilor români din afara României la Neptun în 1995. Mai târziu, am subliniat faptul că, după recunoaşterea cetăţeniei române a regelui Mihai – exilat în sensul cel mai brutal al cuvântului: obligat cu forţa să părăsească ţara la 30 decembrie 1947 –, exilul românesc încetează în mod simbolic de-a mai exista ca atare. Faptul că mulţi români, printre care şi eu însumi, (rămânem să) locuim acum în afara României nu mai poate fi motivat politic, ci economic, profesional (cazul meu) sau, cum am spus, istoric. Putem deci vorbi, în legătură cu exilul, numai despre cum şi de ce s-a constituit el sub comunism, sau chiar mai de mult (n-a fost Dimitrie Cantemir primul exilat de marcă din ţările române?). Aş prefera de-aceea să vorbesc aici despre «emigraţie» ca termen generic privind plecarea din ţară şi, mai ales, despre «imigraţie» ca termen complementar, stabilirea în ţara de adopţie, fapt despre care în România practic nu se vorbeşte niciodată, pentru că orice discuţie se poartă numai din punctul de vedere al celui de-acasă, potrivit căruia românii doar pleacă, adică emigrează.

Un bicefal: (e/i)migrantul

A pleca în exil înseamnă a purcede la un drum cu sens unic prin definiţie. Exilul în sine poate fi însă înţeles numai dintr-o dublă perspectivă: exilatul pleacă, emigrează, din ţara lui de baştină, şi ajunge, imigrează, în ţara

Scanned with OKEN Scanner

de adopţiune. La cele două capete ale drumului el este privit în chip diferit: plecarea emigrantului este văzută cu uşurare («am scăpat de el!»), regret («păcat de el, c-a plecat»), invidie («păcat de noi, c-am rămas») sau resentiment («s-a aranjat şi ăsta!»), în timp ce sosirea imigrantului este înregistrată cu nepăsare, iritare («ce caută şi ăsta aici») şi, din nou, resentiment («vine să ne dea nouă lecţii!»), deşi uneori, mai ales în ocazii oficiale, unde nu se poate vorbi altfel, i se declară că «prezenţa Dvs. este o mare cinste pentru noi». În ambele situaţii (e/i)migrantul este privit chiorâş. El manifestă un comportament deviant în raport cu cel al ambelor comunităţi, de origine şi de adopţiune: pleacă de unde ceilalţi rămân şi ajunge în locul în care ceilalţi se află din totdeauna. Prin simplul fapt că el se rupe, prin plecare, de grupul iniţial, el îi conferă acestuia un sentiment de culpă, ori de inferioritate: «el a făcut-o, noi nu!», şi-i creează dileme: «A plecat pentru că e mai bun (curajos, inteligent) decât noi, sau pentru că nu e în stare să facă aici nimic?». Plecarea emigrantului este însă legitimată, motivată, de o *speranţă* de succes mai mare în noua lui ţară decât cel pe care îl are, sau ar putea să-l aibă acasă. La locul de sosire imigrantul este judecat după succesul său *real*. Modul şi criteriile după care se face această judecată sunt însă diferite de cele obişnuite în cazul localnicului. Acesta din urmă se bucură de o vizibilitate socială pe care imigrantul nicicând nu o are, decât dacă şi-o construieşte el însuşi cu un imens efort. Succesul localnicului, cât de mic, contează, este remarcat, preţuit, mediatizat, lăudat. Cel comparabil al imigrantului, pur şi simplu, nu se vede. Abia un mare succes devine vizibil, dar şi atunci el este cel mai adesea ignorat, înmormântat sub tăcere. Un foarte mare succes, precum o recunoaştere publică (premiu, medalie), este primit cu ostentativă mirare: «aud c-ai luat un premiu. Adevărat? Atunci, *proficiat*» (termenul latin solemnizează şi deci măreşte distanţa dintre lăudător şi lăudat), după care, foarte repede, se schimbă vorba. Începând de a doua zi, tăcere totală: *vizibilitatea* succesului este efemeră şi ea în nici un caz nu se adaugă imaginii permanente a imigrantului, nu devine unul din atributele lui constante: «îl vezi pe X? El este cel care...». Nu, X rămâne un x, cu excepţia acelui scurt moment în care a avut un chip al lui, propriu. În restul vieţii, deci, imigrantul este un om fără chip, dar cu mască («sudicul», «esticul», «asiaticul», «africanul»), fără nume de familie, sau cu unul imposibil de pronunţat («greu nume!» în varianta spontană, «frumos, dar greu», în variantă politicoasă), dar cu un pronume, pe care surprinzător, fiecare îl găseşte extrem de uşor de pronunţat şi i se adresează, evident, prin tutuire.

Pe de altă parte, succesul imigrantului este cântărit şi în locul de plecare, acum drept un succes al emigrantului, dar şi aici după alte criterii decât cele care funcţionează în mod obişnuit pentru localnici. Aici lui i se supra-

Scanned with OKEN Scanner

pun fantasmele celor care «au rămas», deşi în sinea lor ar fi voit să plece, ori consideră c-ar fi meritat să plece mai mult decât cel care chiar a plecat. Fantasmele umflă şi în acelaşi timp distrug reputaţiile. Le umflă, pentru că proiectează asupra lor credinţa localnicului că lumea «de dincolo» este o lume de valori, rafinament şi eleganţă pe care el, cel rămas «aici», nu le posedă, deşi le percepe foarte bine, pentru că ele îi sunt congeniale. Tocmai acest fapt îi măreşte frustrarea: «eu nu mă bucur de acel rafinament, el da, deşi nu prea se pricepe. Ehei, să fi citit eu cărţile pe care le-a citi el, să fi mers eu în fiecare vacanţă pe Coasta de Azur...». Importanţa reală a cărţilor citite sau scrise de «el», faptul că acesta se duce sau nu în fiecare vară pe respectiva coastă şi întrebarea dacă a te afla acolo este sau nu o aşa mare fericire, evident, nu se discută.

Imigrantul ca deviant

Comportamentul (e/i)migrantului este obiectiv altfel decât cel al localnicilor din ambele comunităţi aflate în discuţie, dar el este, în plus, şi altfel evaluat subiectiv decât cel al «celorlalţi»; conjuncţia acestor criterii îl transformă pe (e/i)migrant prin definiţie într-un tip deviant. Orice ar face, oricare ar fi succesul sau insuccesul său real, el tot deviant rămâne. Tu eşti «altfel», i se spune, mai încruntat, mai ironic, sau i se şopteşte, dulce, la ureche, mai spre noapte. Să se bucure, să se supere, să se întristeze? Visul (e/i)migrantului este de-aceea anularea diferenţei, aşa cum alţi devianţi tradiţionali visează la ştergerea stigmatului, a petei lor: un negru vrea să fie ca toţi albii, copilul şi bătrânul se vor (în fine, din nou) maturi, infirmul un om întreg, homosexualul un *pater familias* etc. Dar mai este aceasta, acum, dorinţa «devianţilor tradiţionali»? Nu tocmai. Deviantul modern nu mai arde de dorinţa de-a se integra în masa «normalilor», ci doreşte mai curând să-şi sublinieze devianţa şi consideră că aceasta trebuie acceptată de societate, în virtutea drepturilor omului, ca fiind la fel de «normală» precum atitudinea standard. Minorităţile se zbat deci între două tentaţii extreme egalmente logice: diferenţiere absolută şi recunoaşterea dreptului la specificitate *sau* integrare absolută în majoritate, ştergerea specificităţii (a «petei») şi căpătarea pe această cale a aceloraşi drepturi de care se bucură majoritarii. Revin astfel la problema imigrantului şi la întrebarea, comună pentru el cu cea a altor devianţi, cum îşi poate el «realiza» mai bine identitatea: prin asumarea stigmei sau prin ştergerea ei, prin diferenţiere de mediul ambiant sau prin scufundare în acesta?

Tendinţa actuală cea mai răspândită, şi după mine şi cea mai logică, este aceea de a-ţi asuma specificul, dar de a ţi-l manifesta în limbajul şi cultura (legile, instituţiile) majoritarilor, manifestarea fiind fie de tip ofensiv

Scanned with OKEN Scanner

– obţinerea recunoaşterii –, fie de tip defensiv: consolidarea ei, acolo unde ea a avut deja loc. Homosexualii, handicapaţii, minorităţile etnice şi religioase se află în Occident, în principiu, mai curând în a doua decât în prima situaţie.

Termenul «în principiu» se referă la cadrul juridic: legea apără minoritarul de discriminare şi chiar îl pedepseşte pe majoritarul care o practică. Dar ce înseamnă aceasta de fapt? Mai întâi, aceleaşi drepturi la angajare, asigurări sociale, locuinţe etc. Acest lucru înseamnă integrarea în societate a imigrantului, până la un punct, în ceea ce priveşte viaţa sa *publică,* dar nicidecum cea *privată.* Legea obligă majoritarul să respecte (formal) pe minoritar, nu şi să fie prieten cu el. În fapt, integrarea publică este *însoţită* de diferenţiere privată: în timpul liber imigrantul îşi regăseşte prietenii imigranţi, limba maternă, cultura iniţială, amintirile. Subliniez că mă refer la imigrant, cel care deci păstrează în memoria şi comportamentul său faptul de-a fi ajuns recent în ţara de adopţiune. Copiii imigrantului, născuţi în această ţară, nu mai se simt imigranţi, chiar dacă ei continuă a face parte din aceeaşi minoritatea etnică. Aceşti copii traversează sistemele de socializare pe care părinţii lor nu le-au cunoscut: şcoala, universitatea, meseria, serviciul militar. Integrarea lor printre majoritari poate merge astfel mult mai departe decât cea a părinţilor, fiind adesea vorba chiar de pierderea identităţii iniţiale, după cum ea se poate mărgini, în alte cazuri, tot la viaţa publică. Apare astfel tendinţa, actualmente din ce în ce mai puternică, a ghettoizării, mai bine zis a *organizării vieţii private* a minoritarilor în *lumi paralele,* alături de cea, sau cele, ale majoritarilor, fără interferenţe, sau cu contacte strict incidentale. Magazinele, cafenelele, restaurantele, cluburile, cinematografe, cartierele minoritarilor sunt «ale lor», în sensul că aceştia se simt acolo «mai acasă» decât în alte spaţii similare, dar şi în sensul că preiau exclusivismul (implicit) al respectivelor instanţe majoritare şi-l întorc împotriva *altor* minoritari: turcul şi românul nu se simt acasă în restaurantul olandez, dar nici românul în restaurantul turc. Acelaşi lucru se poate spune despre asociaţiile cetăţeneşti şi chiar partidele minoritarilor: ele îi reprezintă numai pe anumiţi minoritari, nu şi pe ceilalţi, sau numai în sens foarte limitat, «ecumenic», adică la nivelul drepturilor generale ale omului.

În al doilea rând, legea de interzicere a discriminării se poate referi, evident, numai la formele *explicite* ale acesteia, acelea, deci, care pot fi dovedite prin fapte în faţa instanţei. Domeniul imens al discriminării *implicite* rămâne în fond inabordabil juridic şi practic imposibil de controlat. Este o discriminare faptul că imigrantul nu este invitat la sărbătorile de familie ale «prietenilor» din ţara de adopţiune? Sau că el, emigrant în vizită în ţara de origine, nu (mai) este invitat nici la cele ale «prietenilor» de acolo? Sau cum trebuie el să considere faptul că, deşi munca lui este apreciată în instituţia

Scanned with OKEN Scanner

la care este angajat, orice încercare de-a accede la conducerea acesteia este ori blocată, ori sabotată, ori, dacă a obţinut-o, anihilată după un scurt timp? I s-a reproşat lui, în acest răstimp, faptul că este imigrant? Doamne fereşte! Pur şi simplu numirea nu a avut loc, ori a fost retrasă, din motive tehnice. Sau ce trebuie el să creadă despre faptul că o lucrare, acţiune, iniţiativă pe care o împarte cu un localnic care, personal, îi este loial, este totuşi abordată şi discutată în public ca şi cum ar fi întreprinsă numai de localnic? Şi aşa mai departe. În asemenea situaţii, imigrantul rezonabil, dornic să evite paranoia («toţi sunt contra mea!») în care ştie că mulţi alţi imigranţi cad, se gândeşte că nu e vorba de o discriminare a lui (adică excluderea lui intenţionată), ci de o preferinţă pentru colegul său localnic (includerea automată a acestuia în circuitele informaţionale) de către ceilalţi localnici, din simple motive practice (este mai cunoscut, vorbeşte mai bine limba). Discriminare sau preferinţă, problema pentru imigrant rămâne însă aceeaşi: el nu este vizibil, localnicul da. Această problemă mi se pare irezolvabilă: emanciparea imigrantului ca membru al unei minorităţi, acum realizată, nu implică şi nu va implica, mă tem, niciodată, realizarea unei vizibilităţi sociale egale pentru localnic şi imigrant.

Capcanele străinătății, la Români

Vorbeam mai sus de necesitatea pentru imigrant de a-şi manifesta specificitatea în limbajul majoritarilor, ceea ce implică evident buna cunoaştere a acestuia. Dificultatea de-a stăpâni acest limbaj mi se pare inutil de subliniat, ea referindu-se nu numai la aspectele gramaticale şi lexicale, ci şi la acelea pragmatice – cum argumentezi, cum te cerţi, cum te împaci, cum te impui, cum câştigi la conflict, cum «salvezi faţa» când îl pierzi, într-o nouă limbă? – şi mai ales sociale (regulile deciziei, ale politeţii, ale manipulării) şi instituţionale («cultura» instituţiei în care intri, pe care nici un coleg nu ţi-o explică). A te integra printre majoritari înseamnă a stăpâni aceste sisteme «cam ca ei» în termeni de competenţă şi eficienţă. Câţi dintre imigranţi ajung la această performanţă? Puţini, pe câte ştiu eu, în general, şi extrem de puţini, penibil, dureros, tragic de puţini printre imigranţii români care, în marea lor majoritate, nici primul nivel lingvistic nu-l ating. Este poate momentul de-a specifica puţin discursul meu, până acum cam general[1] prin

[1] Autorul acestui articol a pornit în toate exemplele şi generalizările sale de la experienţe absolut personale, dar a considerat, din discreţie, că este mai bine să le înfăţişeze în acest mod abstract. Despre unele probleme personale el s-a exprimat, de altfel, într-un articol din această revistă: S. Alexandrescu: «Farmecul îndoielnic al dublei identităţi», în *Secolul 20*, nr. 349-351, 1993, p. 140-146 (S.A.).

Scanned with OKEN Scanner

referinţă la imigrantul român. El este, probabil, cel mai puţin organizat, dintre categoriile etnice de imigranţi pe care, cât de cât, le cunosc. Polonezii, ungurii nu mai vorbesc de chinezi, spanioli, dar chiar turcii, arabii, afganii etc. au organizaţii etnice, restaurante, centre culturale, cafenele, biserici şi chiar şcoli etc. «ale lor» în sensul specificat mai sus. Negative (izolare), sau pozitive (cultivarea limbii şi a culturii), acestea, cum, ne-cum, există. Românii nu au nimic comparabil, dar chiar nimic, şi dacă asemenea «centre» formal totuşi există, sunt ori organizate de ambasade, ceea ce implică deci lipsa de iniţiativă în materie a imigranţilor înşişi, ori sunt măcinate de certuri interne interminabile, ori se târăsc la un nivel lamentabil nefiind în stare, precum în Olanda, nici de-a adopta o bună, sau măcar corectă limbă olandeză ca mijloc de comunicare, nici de a-şi asuma românitatea vorbind deschis limba maternă.

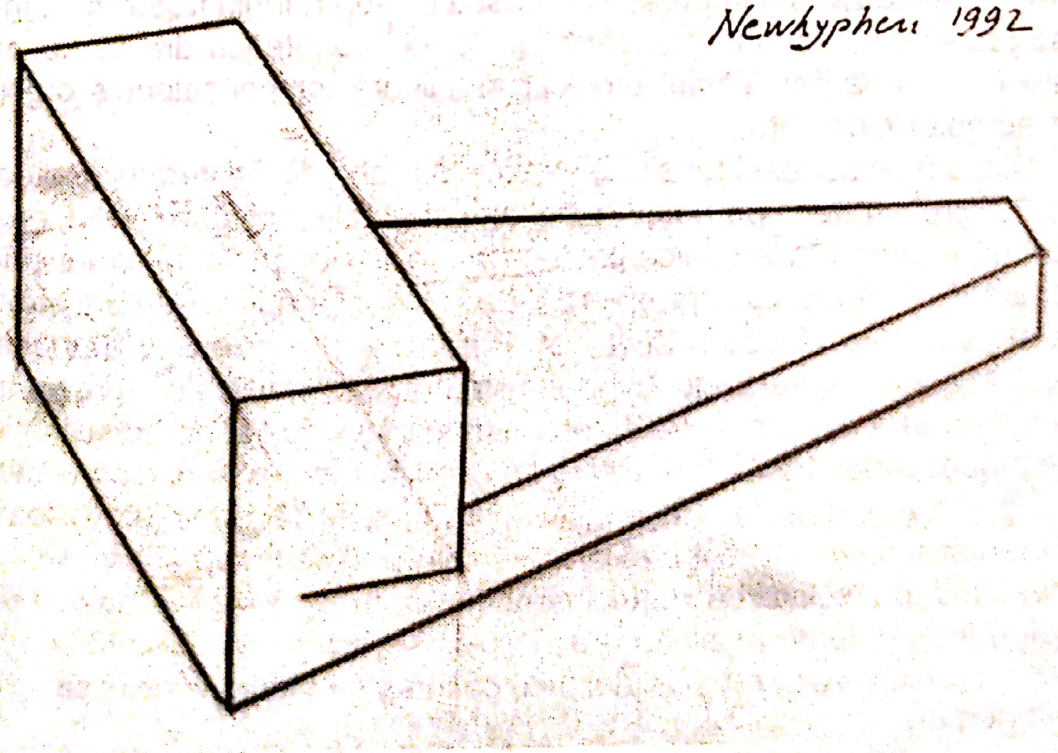
Din nou acasă. Oare?

Un ultim punct priveşte vizibilitatea imigrantului, acum în calitate de emigrant, în ţara sa de origine. Concret: se simte lipsa în România a celor plecaţi? Se doreşte reîntoarcerea lor? Formal, oricine este întrebat răspunde înduioşat că da («măi băiete, ce întrebare!»). Nu am citit însă articole care să analizeze în ce măsură emigrarea unor intelectuali a creat goluri de activitate şi de performanţă – dacă le-a creat – în activitatea respectivă din România ultimelor decenii. În plus, orice întoarcere punctuală a unui emigrant este sărbătorită festiv şi orice întoarcere definitivă eşuează: Andrei Şerban în lumea teatrului, Ion Raţiu în lumea politicii – sunt exemple printre multe altele. În ambele cazuri, şi în altele citate, mi s-au adus totdeauna contraargumente particulare (unde a greşit Şerban, rolul jucat totuşi în PNŢCD de Raţiu). Rămâne însă faptul că se pot cita extrem de puţine cazuri de vechi emigranţi întorşi acasă care ocupă funcţii de răspundere în domeniul lor (un exemplu pozitiv: Dinu Zamfirescu la liberali). O cercetare sistematică a situaţiei lipseşte, o discuţie publică cu atât mai mult. Reintegrarea emigranţilor în drepturi abia acum se face, sau este pe cale să se facă (legea caselor, legea funciară). De o reintegrare profesională nu vorbeşte însă nimeni, iar de o încurajare sistematică a repatrierii nici nu se pune vorba. Mai mult încă, singurele preocupări oficiale sunt cele de îmbunătăţire a relaţiilor cu diaspora, acolo unde aceasta se află. Scopul, cu alte cuvinte, este *menţinerea emigranţilor acolo unde ei au ajuns*, nici vorbă încurajarea lor de a se întoarce acasă. Nu trebuie desigur ignorate multele probleme pe care o asemenea întoarcere le-ar cauza pe piaţa de muncă (ocuparea unor locuri de muncă, şi aşa puţine, de către repatriaţi care, uneori, nu au

Scanned with OKEN Scanner

avut mari succese în străinătate), în competiţia profesională şi, mai ales, în relaţiile personale. Dar s-ar putea vorbi şi de aspecte pozitive ale repatrierii: reintrarea în circuitul naţional al unor valori materiale şi profesionale, internaţionalizarea relaţiilor, alinierea mai rapidă la standarde europene etc. Nu-mi dau seama dacă ar prevala aspectele pozitive ori cele negative ale repatrierii, dar pe termen lung mi se pare că cele pozitive vor avea mai mari şanse. În plus, se pot imagina tot felul de *repatrieri parţiale,* în sensul de combinare de (noi) contracte de lucru în România cu (vechi) contracte în străinătate, favorabile, probabil, tuturor părţilor. De unde totuşi, repetarea întrebării de mai sus: se doreşte o asemenea repatriere? Există voinţa politică în acest sens? Se ocupă cineva de aceste probleme? Există, cu alte cuvinte, o vizibilitate a emigranţilor în ţara de origine, în condiţiile în care nu prea există vizibilitatea lor, ca imigranţi, în ţările de adopţie?

Aş îndrăzni să supun aceste probleme nu numai cititorului *Secolului 20,* ci şi noului ministru al Informaţiilor Publice, domnul Sorin Botez.



Scanned with OKEN Scanner

MONICA SPIRIDON

La vest de Eden

«Unicele paradisuri sunt cele pe care le-am pierdut», susţine Camus, enunţând aforistic principiul polar de valori care domină peste timp – în planul existenţial, simbolic, moral sau retoric – meditaţia asupra exilului. Ca minus, ca traumă, ca handicap, ca stare de anomalie, exilul este definit în mod curent într-un sistem manicheist de referinţă, unde antipozii pot să se numească Paradisul şi Infernul, lumina şi umbra, faţa şi reversul, în fine, patria pierdută şi refugiul mai mult sau mai puţin temporar.

Strict semiotic vorbind, referentul ultim al termenului este însăşi condiţia *Omului,* expulzat din împărăţia cerească într-un refugiu frustrant şi în orice caz provizoriu. Scenariul oricărui tip de exil conotează drama cosmică a Căderii, Încarnării şi Salvării: proiecţie imaginară compensatorie şi orgolioasă a traumelor existenţei.

Dincolo de această tensiune matricială profundă, în literaturile europene una dintre sursele paradigmatice ale meditaţiei asupra exilului trebuie căutată în naraţiunile biblice privind pribegiile poporului lui Israel şi în sistemul lor stereotip de reprezentări. La ultimul Congres de comparatistică de la Leiden, profesoara Ziva Ben-Porat a expus concluziile unui amplu proiect de cercetare transnaţional, urmărind sistemele de reprezentare în care literatura exilului a plasat Ierusalimul ca simbol al paradisului pierdut. Ele probau indubitabil că între situaţia istorică concretă a diasporei evreieşti şi toposul literar al Ierusalimului ca pământ al făgăduinţei, în textele a numeroşi scriitori exilaţi, nu există nici un raport de determinare directă. Ca dovadă, după înfiinţarea statului Israel, urmată de repatrieri masive ale literaţilor, între cele două sisteme de repere se produce o ruptură semnificativă, iar proximitatea referentului face ca imaginea Ierusalimului să fie conotată negativ.

Scanned with OKEN Scanner

Fără a intra în alte detalii, demne de luat în seamă mi se par cel puţin două lucruri. Mai întâi, că Ierusalimul a fost o simplă monedă retorică pentru reprezentarea patriei edenice a scriitorilor de cele mai diverse confesiuni şi etnii – deopotrivă evrei, arabi sau creştini. Şi, după aceea, că stabilirea la Ierusalim a unora dintre autorii desţăraţi a angajat realitatea într-un conflict radical cu analogonul său cultural. Şocul celor obligaţi să iasă din cultură, raportând clişeele şi stereotipiile la referentul lor ideal, a fost semnificativ şi teribil.

Şi în literatura română există o tradiţie a *demonizării exilului* ca metaforă a distanţării, a înstrăinării de o condiţie definitorie – geografică, naţională, culturală, politică. Recuzita sa canonică este, firește, de inspiraţie biblică, deşi paradigma sa trebuie să fi fost exilul pontic al lui Ovidiu.

Perioada de după 1848, când se înregistrează primul mare val de exilaţi politici, a fost unul dintre momentele istorice când s-a meditat sistematic asupra expatrierii şi s-au fixat stereotipiile sale mentale şi retorice, alimentate abundent de Scripturi.

După ocupaţia rusească şi instaurarea comunismului în România, ia naştere o diasporă a cărei producţie culturală este, fenomenologic, demnă de tot interesul. Atunci se formulează câteva dintre marile întrebări ale exilului românesc – tema identităţii, tema pariului cu timpul, cea a raportului dintre creativitate şi distanţarea de matcă. În paralel, apare şi termenul corelativ care va însoţi această meditaţie ca umbra: *exilul interior* – uneori alternativa, alteori doar sinonimul dezrădăcinării.

Mircea Eliade a fost unul dintre puţinii intelectuali români exilaţi care a făcut energic o breşă în tradiţia exilului ca anomalie, ca răsturnare a ordinii firești a lucrurilor, deconstruind-o şi dinamitându-i clişeele. Pentru el, ca şi pentru Ionescu sau Cioran, exilul a fost altceva decât o fatalitate biografică, revelându-şi un *telos* şi ordonând evenimentele care compun o viaţă într-un destin. Într-un articol publicat în emigraţie – *Între Tomis şi Ravenna* – Eliade preferă emfatic soluţia Dante faţă de alternativa Ovidiu, ca răspuns creator la frustraţiile desţărării. Mai precis, el nu recomandă nostalgiile după edenul originilor – chiar dacă picurate în tonuri ales-tânguitoare ca în *Tristele* – ci, dimpotrivă, încordarea energiilor dezrădăcinate pentru proiecţia unor edificii nemuritoare, cu bolţi îndrăzneţe, ca *Divina Commedia*.

Amorsând frontal chestiunea, Eliade a deplasat liniile controversei către alte coordonate decât cele consacrate la noi: teme ca identitatea, mobilurile creativităţii, integrarea într-o comunitate intelectuală cosmopolită. Cel care propusese încă din perioada bucureşteană interbelică terapia de şoc pentru depăşirea complexelor autohtone, enunţă în publicistica exilului câteva dintre dilemele speculative ale translaţiei dintr-o lume în alta: central/marginal, provincial/european, creator/steril, asumarea sau boicotarea istoriei.

Scanned with OKEN Scanner

De altfel, el însuşi a fost o pasăre migratoare între două continente, întemeietor de şcoală în America, dar petrecându-şi o parte din fiecare an la Paris, rămânând ca cetăţenie şi limbă român, dar depăşind puseele afective inflamate stilistic, de tipul *acolo şezum şi plânsum.*

Într-un text publicat în ultimul său volum antum de eseuri *(Briser le toit de la maison. La creativite et ses symboles),* savantul a meditat asupra dublei condiţii a altui mare exilat român – Brâncuşi – pentru care înstrăinarea a însemnat mai curând o apropiere de matcă. Conform opiniei lui Eliade, Brâncuşi şi-ar fi regăsit patria simbolică şi modelatoare abia în exilul parizian. Natura paradoxală a creativităţii sale – derutantă pentru comentatorii doritori să-i localizeze matricea stilistică – dezamorsează tensiunea (explozivă pentru români) între autohton şi universal. Ieşirea în lume a artistului, întâlnirea sa cu avangarda pariziană reprezintă prilejul fericit care îl stimulează să coboare în sine, recuperându-şi rădăcinile locale şi arhaice. Influenţele suferite în exil ar fi provocat, deci, un fel de anamneză, conducând spre autorevelare.

Comentând în finalul eseului istoria hasidică a rabinului din Cracovia – care întreprinde o lungă călătorie pentru a descoperi la întoarcere tezaurul căutat, îngropat sub vatra casei sale –, Mircea Eliade remarcă: vocea noastră interioară autentică se revelează doar prin îndepărtare de matcă. şi, de obicei, cel care ne-o revelează e un străin. Presiunile externe duc la auto-explorare.

Ca să se refere la condiţia exilatului, Eliade face uz de o metaforă arhetipală, împrumutată mitologiei indiene: *a sparge acoperişul.* În sistemul indian de referinţă, unde Omul, Casa şi Universul se plasează într-o sinonimie esenţială, a sparge acoperişul înseamnă a depăşi orice constrângere şi orice predeterminare a insului.

Asta poate şi fiindcă istoricul religiilor s-a impus ca specialist în America, singurul loc din lume unde poţi să fii emigrant fără să fii şi exilat, dacă nu ţii cu tot dinadinsul. (Din acest punct de vedere, Soljeniţîn ar merita un studiu de caz.) A nu putea să revendici o patrie de provenienţă pe malul de vest al Atlanticului, indiferent la a câta generaţie, este mai degrabă un handicap. Acolo toţi sunt americani *de undeva,* iar a veni din România înseamnă a fi *european,* pur şi simplu – determinaţie cu o înaltă cotă valorică la bursa simţului comun.

Prelungind opţiunile lui Eliade, un grup de literaţi români azilanţi în timpul comunismului în Lumea Nouă (printre ei, mai ales Virgil Nemoianu, Matei Călinescu, Toma Pavel, Mihai Spăriosu) ne forţează la o reevaluare a semnificaţiei exilului, descalificând logica manicheistă de tipul *l'envers et l'endroit.*

În cazul lor, expatrierea este în primul rând o *distanţare simbolică,* autorevelatoare şi catalizantă a creativităţii. Toţi au penetrat impetuos în

Scanned with OKEN Scanner

topul profesiei şi sunt percepuţi ca o echipă bine articulată de experţi, practicând un stil comun în comparatistică, în teoria literară sau în studiile asupra discursului intelectual european. O echipă cu prestigiu şi cu autoritate, care acţionează convergent. (De pildă, în noiembrie 1996, la reuniunea de la Toronto privind coordonarea bicefală americano-canadiană a *Istoriei Comparate a Literaturilor,* partenerii americani se numeau... Călinescu, Nemoianu, Spăriosu, Pop-Corniş, iar printre cei canadieni un loc proeminent îi revenea lui Călin Andrei Mihăilescu.) Se poate vorbi de o ligă de origine română a comparatiştilor de peste ocean, exact în acelaşi spirit în care se vorbeşte de universităţile de elită din faimoasa *Ivy League.* Românismul nu mai este o fatalitate etnică ci o marcă de excelenţă şi un semn al apartenenţei la un club privat select.

Din unghiul de vedere care ne interesează aici, dincolo de diferenţe, care nu sunt puţine, pe exilaţii de peste ocean îi apropie impulsul auto-justificativ dublat de un anume pathos pledant. Altfel spus, *problematizarea – mai mult sau mai puţin explicită – a propriei condiţii, de român şi de emigrant, într-o lume diferită de cea de origine, conştiinţa apartenenţei la două sisteme culturale diferite, şi mai ales distanţarea faţă de ambele.*

În funcţie de interesele şi de disponibilităţile proprii, ei îşi pun teoretic în cauză propriul *back-ground.* La Virgil Nemoianu, de pildă, conştiinţa acută a apartenenţei ombilicale la un anume sistem de referinţă cultural, departe de a fi un handicap, se converteşte în teme de reflexie teoretică, alimentând o operă. Cu o sintagmă a lui Mircea Eliade (la care face trimiteri analogice discrete în memorii), lumea în care s-a mişcat Virgil Nemoianu are un loc central, un *axis mundi* – Borlovenii, matca sa bănăţeană, cu rădăcini central-europene adânci. De aici au pornit peregrinările sale prin lume, aici s-au petrecut toate întoarcerile în spirit către începuturi şi surse. Începuturi ale maturizării intelectuale, dar mai ales temeiuri ale unei opere, căreia universul bănăţean din preajma Caransebeşului i-a oferit deopotrivă un obiect şi un model de reflexie.

O melancolie discretă a descendenţei central europene se regăseşte pretutindeni, în spiritul ca şi în litera cărţilor sale. Într-un loc din volumul memorialistic *Arhipelag interior* citim: «Cartea despre romantism şi *Biedermeier* şi idilă aveau un caracter autobiografic, încercând a-mi recupera fiinţa adolescentină, de a mă legitima şi de a-mi apăra felul de a fi».

Casa din Borloveni a bunicilor a întruchipat – în sensul literal al cuvântului – lumea idilică şi societatea de tip organicist: cele două obsesii cu pornire de la care s-a constituit, în cercuri concentrice, speculaţia teoretică a lui Virgil Nemoianu. Ele au coagulat teza de doctorat americană, stimulând apoi studiile despre *Biedermeier* şi despre fecunditatea creatoare a Secundarului, a marginalităţii culturale. Aceeaşi a fost sursa impulsului con-

Scanned with OKEN Scanner

stant spre temperanţă şi măsură, spre evitarea exceselor, spre opţiunile echilibrate ale căii de mijloc.

Printr-o serie de obsesii structurante, în special teza de doctorat consacrată idilei confirmă înrudirea de substanţă a tuturor scrierilor teoretice, comparatiste sau memorialistice, publicate de Virgil Nemoianu peste ocean. Ele cresc în ultimă instanţă dintr-un *nex formator:* relaţia matricială a unui intelectualul cu Banatul – o veritabilă paradigmă a societăţii organice.

E interesant de urmărit cum funcţionează mecanismul demonstrativ al cărţii. După Virgil Nemoianu, dezvoltarea istorică a idilei se produce printr-o proiecţie umanistă, idealizantă, a societăţii secolelor XVIII şi XIX, printr-o stilizare a realităţii sociale, de tip organic, din perioada 1750-1850. În consecinţă, *modelul idilic diferă de modelul lumii reale,* în măsura în care se raportează la om şi este deja *interpretat în spiritul unor valori specifice.* Căci, spre deosebire de spaţiul adevărat, spaţiul poetic este un spaţiu perceput, etalonat, aflându-se întotdeauna în consonanţă cu un model uman inconfundabil, cu valorile unei colectivităţi particulare:

«Astfel încât, dacă viaţa mea merită povestită – remarcă Virgil Nemoianu undeva în memorii – atunci poate mai ales pentru neobişnuita ei cuprindere istorică: de la o copilărie cu rădăcini (vitale încă) în modurile sociale de la 1840 şi 1850, până la un univers şi la o ambianţă pe care meleagurile mele natale nu le vor cunoaşte decât binişor după anul 2 000. Grosimea acestei experienţe – în plăcere, în surpriză, în durere – formează chiar substanţa existenţei mele. Iată însă că, tocmai în această grosime, mă asemăn din nou cu etnia în care m-am născut şi, vrând nevrând, mă întorc la ea, căci şi lumea românească, în ce are ea bun şi rău, se caracterizează prin coexistenţa inconfortabilă a straturilor istorice multiple şi prin neîncetatele fricţiuni dintre ele.»

După cum se vede, sensibilitatea faţă de timp – una dintre mărcile esenţiale ale simptomatologiei exilului – îi caracterizează şi pe emigranţii americani dar, o dată în plus, se colorează specific. Ea dă naştere unor speculaţii mai curând reconfortante pe seama decalajului temporal dintre civilizaţia originilor şi cea de adopţiune. «America – explică Virgil Nemoianu – a fost şi pentru mine, ca şi pentru ceilalţi care s-au mutat acolo, nu o translaţie în spaţiu, ci mai ales *o strămutare în timp,* un salt peste mai multe decenii, într-o lume şi vreme care – cu toate cele bune şi cu toate cele rele ale ei – o precede şi o anunţă pe cea spre care se îndreaptă mai încet Europa, urmată de celelalte continente.»

Acelaşi simţ acut al perspectivării temporale îl stimulează şi pe Matei Călinescu să asimileze expatrierea cu momentul maturizării intelectuale depline, într-un scenariu în care trecutul este asimilat cu o copilărie sau cu o tinereţe prelungită, în mod necesar ireversibilă. În volumul de amintiri com-

Scanned with OKEN Scanner

pus în dialog cu Ion Vianu, retrospectivele sunt construite conform unui model cultural uşor de recunoscut: cel proustian, al recuperării strict creatoare a timpului pierdut. *Paradigmelor biblice consacrate li se substituie, deci, modele livreşti* cu o demnitate culturală incontestabilă.

Unul dintre ele este cel iluminist al peregrinării, al călătoriei formatoare şi iniţiatice. Îl recunoaştem nu numai la Virgil Nemoianu, ci şi în micul roman al lui Toma Pavel *Le miroir persan* (practic necunoscut la noi). Cartea e mai curând o suită de povestiri, coagulate de protagonistul unic – Louis – căruia i se confecţionează un itinerar, chiar dacă nu neapărat un destin. Într-o tradiţie epică de certă coloratură iluministă, Louis este un personaj itinerant. Punctele de sprijin ale peregrinărilor sale sunt destul de îndepărtate în spaţiu şi nu numai. Personajul are rădăcini (şi un punct fix de fascinaţie) în Transilvania (ţinutul celor şapte cetăţi, cum este numit în carte), un univers de referinţă în mediul universitar francez, precum şi un terminus, nu ştim dacă definitiv, peste ocean, în Canada. Cititor din ce în ce mai pasionat, colportor, editor virtual, în fine, autor de scrieri diverse, Louis este în multe privinţe un *alter ego* al autorului său.

O chestiune delicată – abordată frontal de Matei Călinescu – este cea a *legitimării exilului.* În raport cu ce? Cu sentimentul difuz de culpabilitate al celui care – explică memorialistul – a abandonat un loc mai rău pentru unul mai bun:

«Nici de ieri, nici de alaltăieri nu-i exilul, vechi de când lumea şi totuşi nou şi neliniştitor, pentru fiecare exilat în parte. La experienţa inevitabil anxioasă a imposibilei întoarceri acasă după ce ţi-ai ars toate bărcile – metafora aceasta am învăţat că se aplică doar puţinelor hotărâri cu adevărat ireversibile pe care ne e dat să le luăm în cursul vieţii noastre – s-a adăugat în cazul meu sentimentul particular de vinovăţie pe care ţi-l dă faptul de a-ţi fi părăsit nu numai familia şi prietenii, dar şi un loc sărac, năpăstuit de soartă, pentru unul bogat, generos, norocos.»

Argumentele pledante care justifică decizia expatrierii sunt o dată în plus şi convergente şi simptomatice. Mai mult sau mai puţin explicit, Matei Călinescu, Toma Pavel, Virgil Nemoianu văd în exil *o terapie pentru schizofrenia interioară* la care i-a condamnat comunismul: ruptura dintre eul public, falsificat, şi cel interior, autentic. În America, exilatul îşi poate pune de acord cele două jumătăţi ale identităţii fisurate, redobândindu-şi echilibrul interior. Exilul *ca reintrare în normalitate* ca depăşire a unui handicap revine în scrierile lor, paralel cu tema camuflajului, a disimulării alienante, căreia i s-au căutat remedii variate, înaintea opţiunii radicale a evadării.

În România comunizată cu forţa, un refugiu predilect a fost frecventarea mediilor sociale exclusive – cu precădere ştiinţifice sau creatoare. Cercul de poetică şi stilistică, Cercul de literatură universală al profesorului Papu,

Scanned with OKEN Scanner

fostul Cerc literar de la Sibiu transmutat în regat, coteriile intelectuale din jurul lui Vianu au coagulat o solidaritate elitistă de club, menită să protejeze fiinţa interioară de agresiunea timpului istoric. Specializarea profesională, ermetismul ştiinţific au funcţionat atunci drept platoşe securizante. Exilul în lingvistică (Toma Pavel), în austeritatea şi rigoarea structuralismului (Virgil Nemoianu, Sorin Alexandrescu), în general în tehnicismul aulic (teoria literară şi blindajul filosofic la Matei Călinescu) ofereau oscilaţiei între demisia totală din viaţa publică şi implicare, dacă nu o soluţie măcar un paleativ.

Dintre participanţii la acel exil interior marea majoritate sunt acum expatriaţi. Citând la întâmplare: Mihai Nasta, Sorin Alexandrescu, Toma Pavel, Matei Călinescu, Sanda Golopenţia, Virgil Nemoianu, Ion Vianu, Alexandra Roceric, Mariana Şora, Constantin Eretescu ş.a.

Departe de a fi o răsturnare în ordinea firească a lumii, exilul este conceput de emigranţii de peste ocean ca un *catalizator de identităţi* şi mai ales *ca o formă de împlinire prin Reacţie,* faţă de mediul de proveniență, ca şi faţă de cel adoptiv.

Un caz interesant în acest sens e Toma Pavel. Cartea sa *Le mirage linguistique. Essai sur la modernisation intellectuelle* – o anatomie incisivă a structuralismului şi post-structuralismului galic, publicată mai întâi în Franţa şi după aceea în America – a fost percepută de un cronicar perspicace precum Roger Pol-Droit drept *un gest de distanţare faţă de o lume şi de mentalitatea ei culturală.* «Le Huron venu de Roumanie» – titlul cronicii de întâmpinare din *Le Monde* – trimite explicit la convenţia culturală a *Străinului* şi la tipul critic de percepţie pe care îl favorizează ea. Or, atu-ul principal al cărţii este exact acesta. Spre deosebire de alţi analişti ai terorismului structuralist, Toma Pavel are o perspectivă de mare altitudine şi identifică în fenomen semnul complexului galic de tip imperial, convertit în ductus epistemologic.

Balansul între două universuri, neaderenţa totală la nici unul dintre ele îi îngăduie autorului cărţii să meargă contra curentului, să se împotrivească inerţiilor, să nu se lase purtat. Există nişte dioptrii speciale de mare acuitate cu care te înzestrează exilul. Înarmat cu ele, Toma Pavel face constatări inconfortabile şi enunţă abrupt adevăruri până atunci *tăcute* strategic de intelectualii francezi. Printre acestea, omologia subterană între proiectul imperial francez denunţat de cercurile intelectuale în anii '60 şi modelul marxist-leninist, singura teorie imperială de succes a momentului, îmbrăţişată de ei tot atunci. Amurgul structuralismului – la rândul său o formă de totalitarism şi de autoritarism discreţionar intelectual – marchează declinul nostalgiilor imperiale şi apariţia consecutivă a unei mentalităţi liberale: «Idealurile deceniului nouă, antitotalitarismul, liberalismul şi individualismul,

Scanned with OKEN Scanner

reflectă dorinţa unei clase individuale scăpate de vechea optică imperială şi deopotrivă de echivalentul marxist-leninist al acesteia, de a-şi relua propria tradiţie liberală pentru a reuşi într-o lume pe care Franţa trebuie s-o înţeleagă, deşi nu o poate domina» – conchide tranşant Toma Pavel.

În noua sa patrie, pe coasta de vest a Atlanticului, *bunul sălbatic* venit din România îşi permite luxul să se arate alergic la formele de exhibare agresivă şi centrifugă a alterităţii. O face în comentarii şi articole dedicate aşa numitelor *Cultural Studies* de orientare «leftistă», pe punctul de a fagocita studiile de comparatistică în departamentele americane de literatură. Mai mult, într-o vreme când fenomenul P.C. *(Political Correctness)* face pretutindeni valuri mari, Toma Pavel îi denunţă netulburat contra-productivitatea culturală.

Poate nu întâmplător, cartea sa cea mai recentă se numeşte *L'art de l'éloignement* şi, pornind de la secolul clasic, meditează în ultimă instanţă asupra rolului generator de semnificaţii culturale al distanţei, în universul de adopţiune al omului, izgonit din edenul originar.

Pentru Toma Pavel, Matei Călinescu, Virgil Nemoianu şi ceilalţi, exilul este un exerciţiu de flexibilitate, de adaptare şi de sagacitate. El se repercutează salutar asupra modului în care ei îşi examinează, din depărtare (sau de sus – cum vrem să spunem), dinlăuntru şi totodată din afară, spaţiul cultural originar: cel românesc.

Virgil Nemoianu, de pildă, s-a implicat activ în presa autohtonă din ultimii ani, în declanşarea unei dezbateri responsabile privind *canonul literar.* El viza astfel cel puţin două zone fierbinţi. Una dintre ele este literatura postbelică, ce aşteaptă acum a fi revizuită, prin dinamitarea scării de valori impuse vreme de patru decenii de sus şi menţinute cu ajutorul cenzurii. Cealaltă priveşte destinul canonului poetic eminescian – care se cuvine a fi redefinit şi legitimat, în sistemul de repere al poeziei româneşti contemporane.

Acelaşi impuls îl descoperim în cartea consacrată de Marcel Corniş-Pop postmodernismului central şi est european. El explică şi proiectul ambiţios al lui Matei Călinescu de a scrie o carte despre intelectualii din estul Europei în anii '30, amorsat deja în America şi care se va prelungi prin explorări în bibliotecile din România în anii următori. În afară de asta, Matei Călinescu şi Virgil Nemoianu au publicat în ultimii ani câte un volum de memorii, cuprinzând informaţii de neînlocuit, la mâna întâi, despre Bucureştiul intelectual al anilor postbelici, a cărui istorie adevărată rămâne a fi scrisă cândva.

Experienţa intelectualilor români de peste ocean are drept consecinţă frapantă *schimbarea de regim şi de semn cultural a exilului.* Sistemul de repere biblico-naţionalist, orientat resentimentar, regresiv şi nostalgic, este

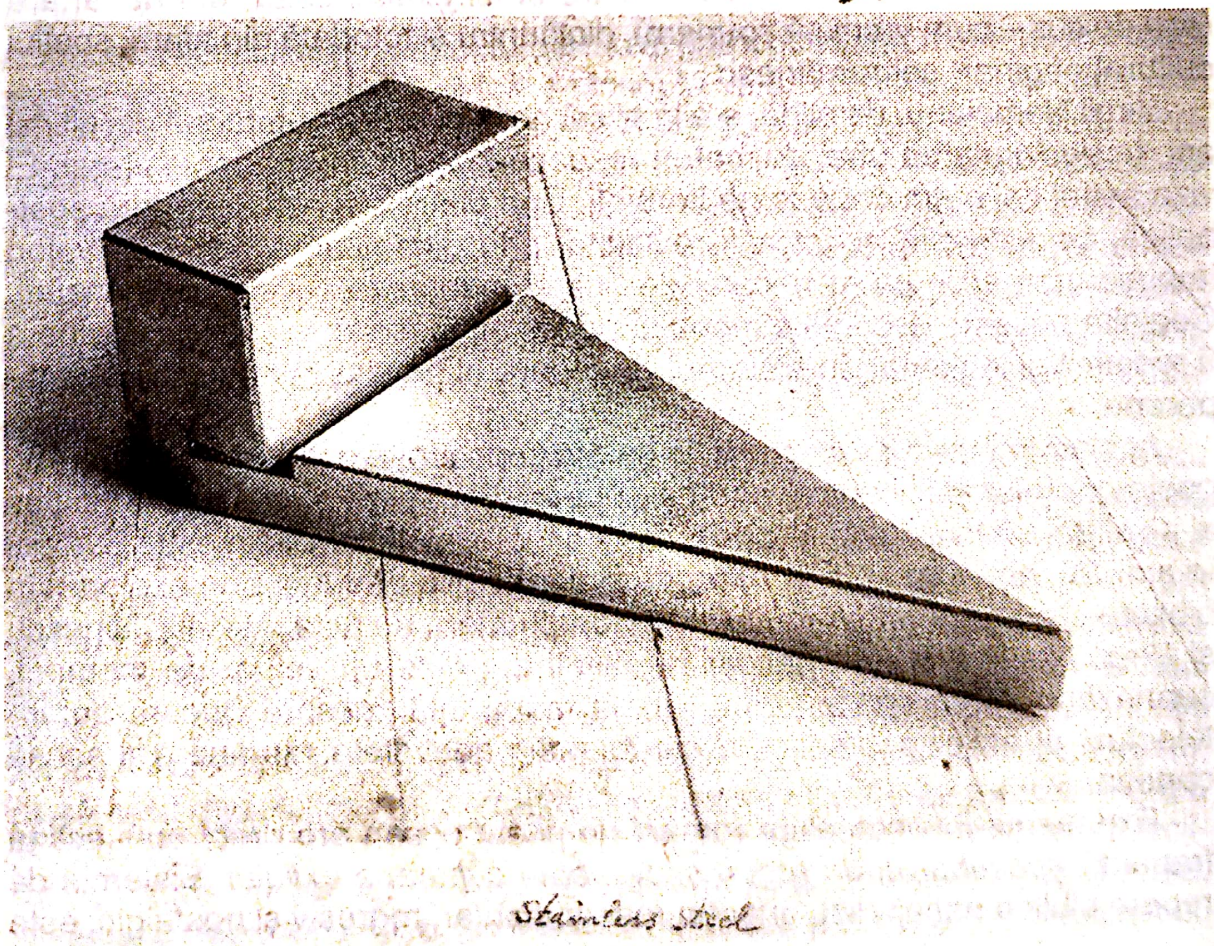
Scanned with OKEN Scanner

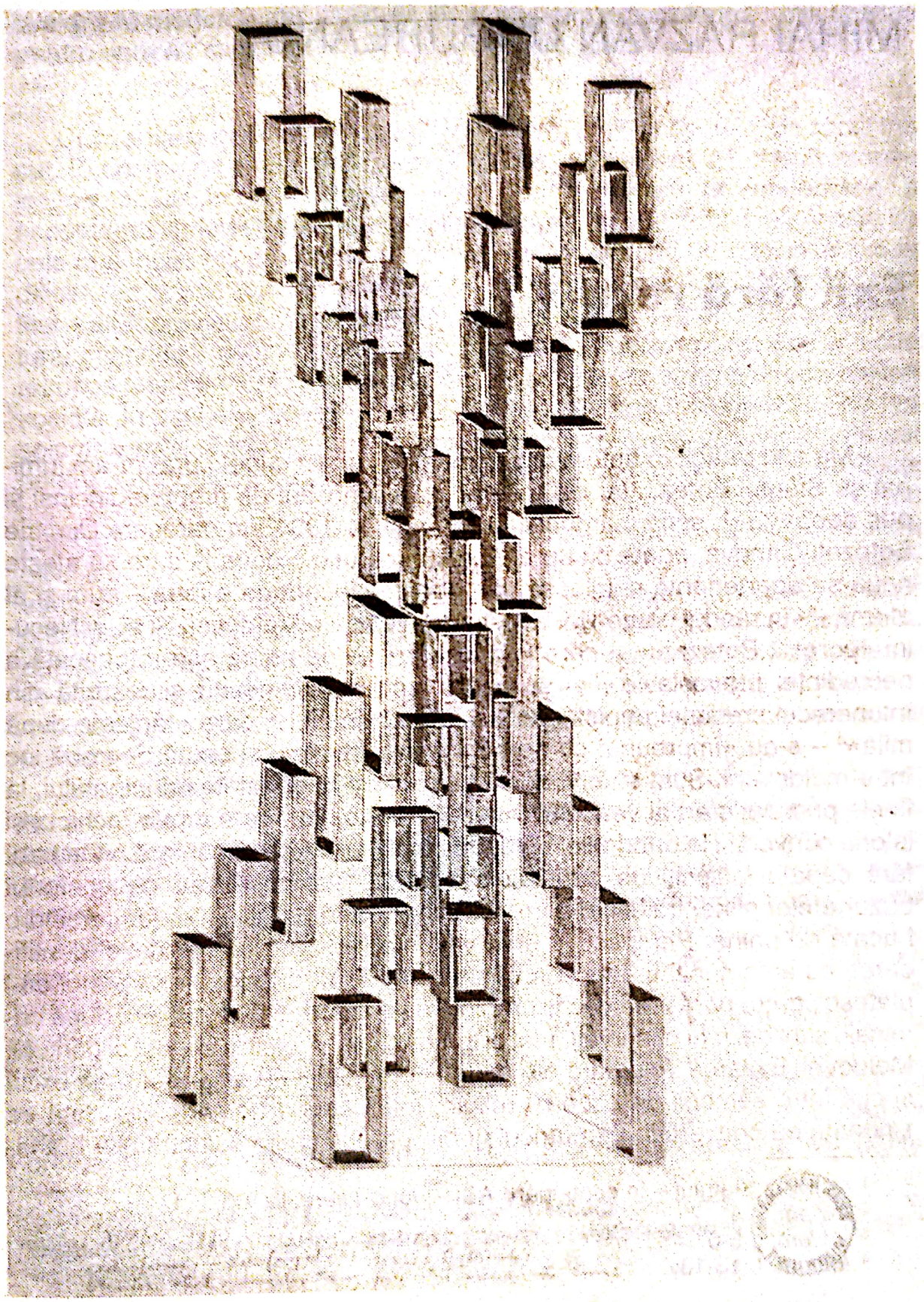
substituit de un altul, în care pertinente devin priza la contemporaneitate, apartenenţa la o patrie intelectuală cosmopolită, depăşirea complexelor provinciale. (Provincia este în fond o categorie morală. A reperat-o, de pildă, Toma Pavel în Franţa structuralistă şi în orgoliile ei imperiale.) Fără să lipsească cu totul, dar şi fără să fie exhibate ostentativ, mărcile specificului sunt erijate în teme fertile de reflecţie şi în tipare creatoare.

Departe de a mai fi un handicap generator de frustraţii, exilul devine astfel o experienţă intelectulă privilegiată, rodnică, *irenică* (dacă vrem să folosim un concept pus în circulaţie de Mihai Spăriosu – un expatriat – în ultima sa carte[1]): inspiratoare la proiecţia unor *Modele alternative* de creaţie.

---

[1] Mihai Spăriosu, *The Wreath of Wild Olive. Play, Liminality and the Study of Literature*, Albany, SUNY Press, 1997.





MIHAI RĂZVAN UNGUREANU

Exil fără recurs

«Mă aflu rătăcit în umbra legii evreieşti... şi din cuget curat m-am luminat cu Sfântul Botez... iar azi mă văd nerecunoscut de dreptcredincioşi şi pus deoparte»[1], scria mitropolitului din Iaşi, la 1831, un oarecare Dimitrie Botezat. Cândva, poate cu un an înainte, ceruse o dovadă care să ateste noua sa apartenenţă religioasă, din dorinţa sinceră de a intra – cum şi el afirmă – «în rândul oamenilor acestii ţări», adică a Moldovei. Şi el, şi Neculai «poreclit Botezatu» – care «să dizbrăcase de haina ace întunecată a necredinţei pravoslavie»[2] – şi Ioana «cea nou luminată şi răsărită din întunerecul credinţei papistaşe»[3], şi Cozma leahul – care «tânjeşte după milă»[4] – s-au «împreunat cu norodul pravoslavnic» îşi caută degrabă loc între moldoveni. Sunt străini, adică abia intraţi în graniţele principatului, la finele primului sfert al veacului trecut. Povestea lor, care poate închipui şi istoria convertirii la ortodoxie, este, de cele mai multe ori, amară. «Oameni fără căpătâi», lipsiţi de avantajele relaţiilor sus-puse sau de confortul buzunarelor pline, trăiesc din te-miri-ce şi cad în pragurile uşilor cerşind o bucată de pâine. Perspectiva unei vieţi stabile, care să faciliteze identificarea cu autohtonii, îi aduce la catehizarea în rit ortodox. Însă preţul ce-l plătesc pentru părăsirea vechii credinţe este aidoma unei ispăşiri: după criminali, sunt cei mai observaţi, mai discutaţi şi mai nefericiţi supuşi ai prinţului Moldovei. Exilarea voluntară din cadrul comunităţii de origine atrage exilul social între semenii de aceeaşi religie, întotdeauna neîncrezători faţă de sinceritatea convertirii. Exmatriculaţi din parohii şi din solidarităţile maha-

[1] Arhivele Statului – în continuare ASI –, fond *Litere*, B/106, f. 1.
[2] *Ibidem*, f. 4.
[3] *Ibidem*, f. 5-6.
[4] *Ibidem*, f. 13-13v.

Scanned with OKEN Scanner

lalelor pre-moderne, nu izbutesc să-şi afle nici măcar lângă soţie liniştea pentru care au sacrificat tot: amintiri, prieteni, sentimente.

Convertiţii la ortodoxie nu sunt o raritate în Iaşii începutului de secol trecut. Ei sperau ca, prin schimbarea stratului confesional, să obţină avantaje însemnate într-o societate destul de refractară la înţelegerea şi acceptarea varietăţii culturale clădite pe diferenţa etnică sau religioasă. De cele mai multe ori, privilegiile motivează o decizie atât de complicată şi de dificilă, ce atrage ruptura definitivă cu mediul originar. Prin botezare, neofitul – altădată un marginal datorită apartenenţei la un grup etnic sau/şi cultural minoritar – devine membru al majorităţii ortodoxe autohtone şi îi sunt recunoscute drepturile ce decurg din învestirea cu această nouă calitate socială. În plus, bunăvoinţa, nesuspectată – în timpul catehezei – de fariseism, îi este răsplătită cu scutirea de impozite (pe o perioadă dată sau pentru o generaţie), cu acordarea unor licenţe de comerţ sau de producţie care să-i asigure un trai liniştit măcar în primii ani de la «botez». Nu mai puţin important este faptul că patronul spiritual – naşul – descarcă asupra celui luat sub oblăduire întreaga autoritate simbolică ce-l defineşte în societate, garantându-i sinceritatea şi intenţia de integrare. Bunăoară, botezaţii principelui sau ai doamnei sale nu ajung niciodată persoane oarecare; influenţa de care abuzează dovedeşte că locul lor, aidoma celor născuţi de familiile boiereşti cu stare sau de negustorii însemnaţi, de ierarhii cu predilecţii misionare, se găseşte printre *domestices*, între apropiaţi, ca oameni de încredere şi devotaţi ocrotitorului lor.[5]

Ne-ortodoxul, creştin sau nu, se poate boteza fie din convingere, fie pentru a se integra mai rapid în societatea autohtonă. În amândouă cazurile, opţiunea confesională, exprimată public prin chiar actul botezului în ritul ortodox, rupe definitiv legăturile neofitului cu grupul (comunitate etnico-religioasă) din care provine şi îi va deschide drum către demnităţi, poziţii administrative, profesii rezervate exclusiv majoritarilor ortodocşi. Convertirea nu reprezintă un act gratuit, ci are o semnificaţie pragmatică, clară, indiferent dacă subiectul îşi manifestă credinţă sau nu. Ea a fost întotdeauna recompensată prin scutirea de impozite şi prin crearea unor facilităţi de ordin administrativ menite să uşureze inserţia socială a persoanei.

Integrarea convertitului în mediul gazdă este condiţionată şi de statutul său civil; o căsătorie contractată cu un localnic, un patronaj bine ales (cu pretext spiritual), eficient, avantajează şi grăbesc acceptarea nou-venitu-

---

[5] V. şi Mihai-Răzvan Ungureanu, «Câteva aspecte ale regimului integrării confesionale în Moldova. Genealogii de „botezaţi"», în *Arhiva Genealogică*, I (VI), 1994, 1-2, p. 229-237.

lui de către autohtoni. Avantajele personale datorate convertirii au determinat ca, mai ales în anii Regulamentului Organic, rata convertirii la ortodoxie să fie crescută; ea este direct proporţională cu mărimea comunităţilor originare. De aici şi numărul mare de evrei convertiţi la ortodoxie, de uniţi, de catolici şi de armeni. Din aceste motive, nici mariajele în care se implică – de multe ori perfectate în preajma convertirii, ele însele gajuri de seriozitate – nu sunt rare. Căsătoria înseamnă, cel puţin aparent, stabilitate socială şi catalizează integrarea, îndeosebi în cazurile cuplurilor mixte din punct de vedere confesional, unde prezenţa partenerului autohton înlesneşte acceptarea socială a neofilului[6]. În consecinţă, convertitul se regăseşte frecvent în perechea mixtă. Dar stabilitatea ei este mai precară; o dată cu instalarea rutinei de comportament în cadrul cuplului, episodul dramatic al despărţirii de mediul nativ sau presupoziţia unei convertiri factice, nesincere, devin pretexte pentru separaţia lor. Dacă preacurvia, beţia, neîngrijirea casei şi a familiei constituie oricum temeiuri ale acţionării în justiţie, acuza secundară a nesinceritătii confesionale funcţionează aproape perfect, sensibilizând instanţa canonică şi influenţându-i hotărârile.

Mariajul persoanelor de religii diferite a prezentat întotdeauna un risc de eşec; de cele mai multe ori legislaţia potrivnică sau mentalitatea epocii au împiedicat ori au obstrucţionat abuziv intenţia liber consimţită a partenerilor de a trăi împreună. Majoritatea familiilor mici, care numără un convertit la ortodoxie sau în care ambii parteneri sunt botezaţi, nu rezistă în timp decât dacă există, în primii ani de viaţă comună, un pretext suficient de puternic pentru a menţine coeziunea cuplului (strategii comune de inserţie socială, creşterea şi educaţia copiilor, conservarea averii familiale etc.). Această ipoteză de interpretare poate fi verificată – credem noi – măcar pentru Moldova perioadei 1829-1856.

Într-un studiu mai vechi – «Graniţele morale ale Europei. Despre morala cuplului în societatea românească la începutul secolului XIX» găzduit tot de *Secolul 20* (nr. 7-9/1996) – descriam în amănunt mecanica juridică a

---

[6] *Codul Calimah* precizează clar că una dintre condiţiile căsătoriei mixte în Moldova este garantarea calităţii relaţiilor maritale: «Străinului ce voieşte a se căsători în ţara aceasta să nu i să dea voie până nu va aduce cea de trebuinţă şi vrednică de credinţă dovadă cum că nu are nici o legiuită oprire întru aceasta şi până nu va da şi chezăşie pentru siguranţa căsătoriei» (paragraful 80 în *Codul Calimah*, ed. Andrei Rădulescu, Bucureşti, 1958, p. 93). Proba invocată este, în acelaşi timp, şi o probă a botezului ortodox, în cazul mariajului cu un pravoslavnic. Nu sunt rare divorţurile – în cuplurile omogene confesional – datorate convertirii unuia dintre parteneri la ortodoxie; o asemenea separare nu atrăgea şi partajul judecătoresc sau, cum afirmă documentul, «însoţirea se dezleagă fără păgubirea amânduror părţilor» (paragraful 153 în *Ibidem*, p. 117). Căsătorindu-se în rit ortodox, un străin putea să-şi refacă viaţa fără să mai ţină cont de anii petrecuţi «în neagra haină a neştiinţei de Dumnezeu».

Scanned with OKEN Scanner

divorţului. Să o rezumăm: procedura de iniţiere a separării partenerilor era relativ simplă. Plângerea unei părţi era prezentată spre citire şi confruntare celeilalte, iar răspunsul acesteia din urmă, alături de piesa care deschisese dosarul, va hotărî declanşarea anchetei dicasteriale. Instanţa ecleziastică decidea numele clericilor (preoţi parohiali sau ierarhi) care urmau să verifice la faţa locului veridicitatea afirmaţiilor contradictorii. Informarea se făcea pe baza interogării sub jurământ a martorilor convocaţi de fiecare parte în sprijinul celor scrise în jalbe. Rezultatele cercetării se consemnau într-o sinteză ce ajungea înaintea membrilor Dicasteriei, care o trimiteau, spre analiză şi decizie, mitropolitului. Apostila înaltului ierarh hotăra soarta foştilor parteneri de mariaj.

Cele mai relevante documente sunt plângerile şi replicile învinuiţilor, precum şi elementele probatorii întrunite în urma confruntării cu martorii. Textele – prin excelenţă necunoscute istoricilor – dezvăluie cauzele prezumtive ale desfacerii cuplurilor mixte, cauze care pot fi prezentate într-un inventar restrâns, alcătuit din motive recurente. Comportamentul ireverenţios faţă de ritualurile Bisericii Ortodoxe, defăimarea, prin cuvânt sau gest, a textelor sacre sau a obiectelor de cult – asociate, sau nu, cu relaţia tensionată între parteneri – constituie pretexte de divorţ care apar cu maximă frecvenţă în jalbe sau în declaraţiile martorilor. Semnificative sunt şi deciziile mitropolitane, care sancţionează abaterile interpretând *ad libitum* legiuirile civile, în speţă *Codul Calimah*, şi omoloagele canonice. Ceea ce atacă Dicasteria şi mitropolitul nu este neapărat ofensa adusă sacrului, cât nesinceritatea convertirii, combinată cu excesele antisociale. Despărţirea este întotdeauna certificată, însă, de invocarea «proastei vieţuiri», formulare sub care se ascunde, în afara problemelor familiale obişnuite, şi postulatul imposibilităţii menţinerii unei legături sacrosancte între indivizii neataşaţi spiritual la ortodoxie. Revenirea continuă a acuzelor de *marranism* trimite la un stereotip de atitudine colectivă faţă de botezaţii proveniţi dintre evrei, caracterizat prin neîncrederea aproape totală în angajamentele lor, fie spirituale, fie sociale sau economice. Suspiciunea contemporanilor le limitează libertatea de mişcare, viteza de ascensiune ierarhică în noul mediu social, îi face vulnerabili la imixtiunile în viaţa privată, le diminuează drastic şansele de realizare.

Când relaţiile dintre o oarecare Maria şi soţul ei, Ilie «botezul din evreu», s-au stricat într-atât încât nu mai putea fi nicicum prilej de împăcare, nemulţumita consoartă a înaintat o plângere la Mitropolie pentru a se desface şi legătura duhovnicească dintre ei, pârându-l pe Ilie cum că ar fi rămas «numai cu numile de creştin, iar în faptă tot jidov»[7]. Ilie, afirma soaţa por-

---

[7] ASI, fond *Mitropolia Moldovei şi a Sucevei*, B. 32/1829, f.1 şi următoarele.

Scanned with OKEN Scanner

nită pe răzbunare, nu primeşte «duhovnicirea, doctorie sufletului, nu priimăşti amândoiele posturi, legi nu păzăşti (...), alte rugăciuni nu le priimăşti», ba încă o îndeamnă să meargă «la Ţara Leşească, de unde este el, supt închipuire a veni la rătăcire cei dintâi». Ilie – se înţelege – este un proaspăt convertit la ortodoxie, încă nesigur de oportunitatea gestului său şi dornic să revină la locul de baştină, poate chiar şi la credinţa părinţilor săi. Nici Maria, însă, nu este străină de frământările sufleteşti ale consortului. Iată ce mărturiseşte: «fiind de lege evreiască, după ce m-am rădicat în cuviincioasa vârstă, am înţăles adivărata credinţă a Bisericii Răsăritului şi în acelaşi meruntă *(minut – n.n.)* îndată am şi făcut hotărâre a mă lepăda de părinţi şi neamul şi orice avere, numai să câştig Sfâtul Botez şi creştiniciia ca credinţă. Pronie cerească m-au ajutorat a câştiga dorinţa arătată, on Ilâie jâdov botezat m-au luoat întru însoţâre luieşi muieri, după viclenitoarile lui chipuri ce-au urmat an(i) doi...». Iar împotriva soţului, care «voieşti a mă aduce de la lumină la credinţa ce am avut-o întâi», se ridica decisă a se rupe de el ca de unul de la care s-a «rădicat nădejdile», nemaisuportând «mai mult a vide lege şi Sfânta Biserică ocărâtă şi nebăgată în seamă de către un nelegiuit». Procesul – din care am început să citâm «pricina întemeietoare» – datează din 1829.

Mărturiile, strânse de un preot din mahalaua Bunavestire din Iaşi, sunt foarte bogate în amănunte. Unele arată «roăa şi netrebnica urmare a Mariei», care, împreună cu iubitul ei, merge «în toate zilele şi în toate nopţile (...) pe la boieri de cere amilostenii sub cuvânt că i-ar fi soţie (acestuia din urmă – *n.n.).*». Însă parohul află, prin cercetarea directă, că, «în trecere de şapte luni», nici un vecin «nu i-au văzut mergând la biserică, cum şi posturile de-a pururea mânca(u) carne şi miercurea, şi vinerea amândoi, iară alte închinăciuni cu(m) or fi avut nu au nici o ştiinţă». Testatorii erau oameni cu greutate, al căror cuvânt cu greu putea fi pus la îndoială (unul dintre ei se recomanda ca bulubaş la Hătmanie). Pârâtul nu a aşteptat pasiv rezultatele anchetei; după câteva zile, se înfăţişa la Dicasterie promiţând că «o va divedi pe jă(luitoa)re ci esti de douî ori botezată», el susţinând că are suficienţi martori megieşi gata să jure că : «1-iu. Că neadevărul arată pentru că o tragi (pe Maria – *n.n.)* la legea ce(a) dintâi; 2. Că la beserică el mergi totdeauna (...); 3. Preaoţi priimeşti în măhălaoa; 4). Legea pravoslavnică o păzeşti întocmai». «Arătările ei sunt, susţine Ilie Pavlovici, «cu năpăstuire şi nedrepte»». Într-adevăr, Ilie izbuteşte să arate, sprijinindu-se pe spusele foştilor ei consăteni, că Maria s-a botezat mai întâi la Bulbucani (ţinutul Iaşi), locul ei de obârşie. Acolo îi fusese naş spătarul Caţichi «şi botezându-să, numai vro trei luni de zile ar fi şăzut, apoi neastâmpăratul ei nărav al desfrânării nerăbdând-o au fugit iar(ă)şi la jidovi, la un cumnat al său Leiba, şi, prin chipurile lui, noaptea, cu cazacii, îmbrăcată jidoveşte,

Scanned with OKEN Scanner

ar fi trecut-o Prutul dând-o în mâna jidovilor şi ar fi vieţuit jidoveşte până la venirea turcilor, când un alt cumnat al ei, Condurache, hristiian, ci are soţie pi o sor(ă) a ei botezată, văzând-o şi cunoscând-o, au făcut ştire dregătoriei de la Bălţi, şi de acolo trimeţând-o în judecată cu jidovii de la Chişinău şi apărându-să ei că n-at fi ştiut-o cât au ţinut-o la dânşii că iaste botezată, abia ar fi scăpat». Şi vecini, şi rude – din Moldova sau din Basarabia – acordă o deosebită atenţie accidentelor biografice ale Mariei şi-i urmăresc îndeaproape atitudinea faţă de religia majoritară; conduita, certificată de martorii oculari, este neconformă cu ceea ce se aşteaptă de la un convertit.

La 1830, o altă Maria Botezata, consoarta lui Iordache Bulubaşa din Iaşi, cercetată în acelaşi mod de preotul mahalalei, era cunoscută de megieşi ca «botezată înainte revoluţâii (de la 1821 – *n.n.)*» şi «măritată cu un franţuz ce se chema Jan, pi careli eu (martorul interogat, serdarul Chiriac Dascalul, naş de botez al Mariei – *n.n.)* îl avem dădacă la copii, ştiind limba franţozască»[8]. Martorii cunosc, însă, şi faptul că Maria este «foarte aprigă şi gâlcevnică şi ocărăşte nu numai pre soţul ei, ci şi pre megieşi, mai ales dacă se îmbată», că «să iuţăşti, îl ocărăşti şi îl faci tâlhar». Dar mai rău în ochii vecinilor – se recunoaşte în anchetă – este că aceştia «văd bătălii şi sfezi şi îl sudui pe dânsul de cruce şi de legi asemene ca un bărbat».

Când Rariţa s-a hotărât să se despartă de Costache Botezatu din Iaşi[9], la 1835, a invocat infidelitatea soţului şi violenţa al cărei obiect era. Din cercetarea întreprinsă de un preot de la mănăstirea Barnovschi reieşea că, dincolo de «gâlcevitoriul haractir al pârâtului», la nervi «suduie cu feliuri de cuvinte scârnave atingătoare de cele sfinte». Obligat ca, prin divorţ, să returneze zestrea soţiei, Costache semnează un zapis de împăcare, legându-se nu doar să poarte de grijă familiei şi gospodăriei, ci să şi «urmeze ducirea mea în toată duminica la bisărică, la posturili însămnati să mă ispăvăduiesc, precum şi celante ali creştin(ă)tăţii, pentru ca să nu fiu în pripus ca un nou botezat că nu urmez ale creştinăşţii pricum să cuvini». La «împotrivă urmare», ar consimţi să fie pedepsit după canon şi «îndepărtat de legea creştinească». Ancheta a stabilit că amândoi soţii sunt vinovaţi de preacurvie, dar că lui Costache nu i se pot ierta blasfemiile, drept pentru care, dovedit de martori ca «nesupus credinţei locului», va cere mitropolitului o ultimă favoare: «căci pentru că eu mă aflu luminat cu Sv(ântul) Botez din naţâia evreiască, spre a să înrădăcina mai bine în mine credinţa aceastâ dreptslăvitoare, să mă duc la una din monastiri».

---

[8] ASI, *MMS*, B. 38/1830, f. 9. şi următoarele.

[9] ASI, *MMS*, B. 49/1835, f. 9-9v., 11-11v.: «Eu în vremi aflându-mă în lege ovreiască şi văzându că eşti cu totul mârşavă, m-am lepădat cu totul priimindu Sfântul Botez creştinesc, păzindu-l şi astăzi după legi», însă iscăleşte «cu condeiul meu» cu caractere ebraice (f. 39v.)!

Nici finii lui Gheorghe Asachi, Evdochia Măiasca şi Ioan Botezatu, nu au scăpat de privirea atentă a vecinilor. În jalba ei, Evdochia mărturiseşte că, la şase luni de la căsătorie, «au început a-şi tractarisî haractirul bărbatul meu», bătând-o şi, prin urmare, «stârnind pe megieşii a privi la noi ca la o minune vrednică de privire». În plus, el «suduie Sfânta Lege şi crucea, întinzându-să cu sudalme până la protectuitoare stăpânirea a legii, la care batjocură adunându-să norodile din mahalaoa, apărându-mă de el, să minuna, sfătuindu-l să nu să atingă de stăpânire sfintelor a legii, asupra cărora sălbăticindu-să să porne cu bătălie, fiind zioa»[10]. Vecinii afirmă că Ioan Botezatu «nici datorie creştinească nu urmează, ba sudui Crucea, Lumina, Ivangheliia», că «o suduie pe nevastă de Sfânta Cruce în huiet şi calabalâc de bătalie», «fiind cu totul dezbrăcat de haracteriu». Angajat pentru o vreme la Consulatul Prusiei, nu i-a fost greu să obţină de la dragoman, Iosef von Neigebauer, un certificat de bună purtare, unde este specificat şi detaliul convertirii sale, din religia mozaică, la ortodoxie. Însă prima persoană care l-a suspectat de necredinţă a fost chiar soţia lui[11], care – se menţionează în cuprinsul actului – «mai vârtos îi aruncă în tot ceasul lege lui ce de mai înainte, numindu-l „jâdan spurcat" până trage el sabia asupra ei»[12]. O a doua cercetare, făcută la câţiva ani după împăcarea părţilor (1843), scotea la iveală – în urma depoziţiilor semnate sau adeverite de vecinii creştini – faptul că Ioan Botezatu «la biserică, după datoria creştinească, nu merge, având petrecire sa pururi cu jâdovii şi sărbând cu ei; post nu ţâni». Altcineva arăta că «înspre zioa de Paşti, toată noapti aceea au petrecut cu jâdovii şi la toaca întâi, când toată lume mergi la biserică, el petreci cu jâdovii, mâncând carni în Târgul de Sus». Acest detaliu, alăturat reproşurilor privitoare la starea casei, la administrarea zestrei şi la furtul puţinelor bijuterii, este reprodus de Evdochia în jalba adresată Mitropolitului, prin care solicita, pe un ton rugător, deplina desfacere de soţ după vădite încercări nereuşite de închegare a căsătoriei: «di vremi că el s-au botizat şi că să găsăşti adivărat creştin, apoi trebui di istov să să lepidi de neamurile sale, iar nu el să-i ocrotească de toate celi trebuitoare pentru ali mâncării şi pentru ali îmbrăcămintii, pi lângă cari apoi şi pitrecire cu ei în mâncări şi în băuturi deopotrivă ca un jâd(o)v, *de cari toţi(i) râd, zâcând cum că deşi eşti botezat, dar tot jâdov să numeşti (s.n.),* fiindcă pitrecire

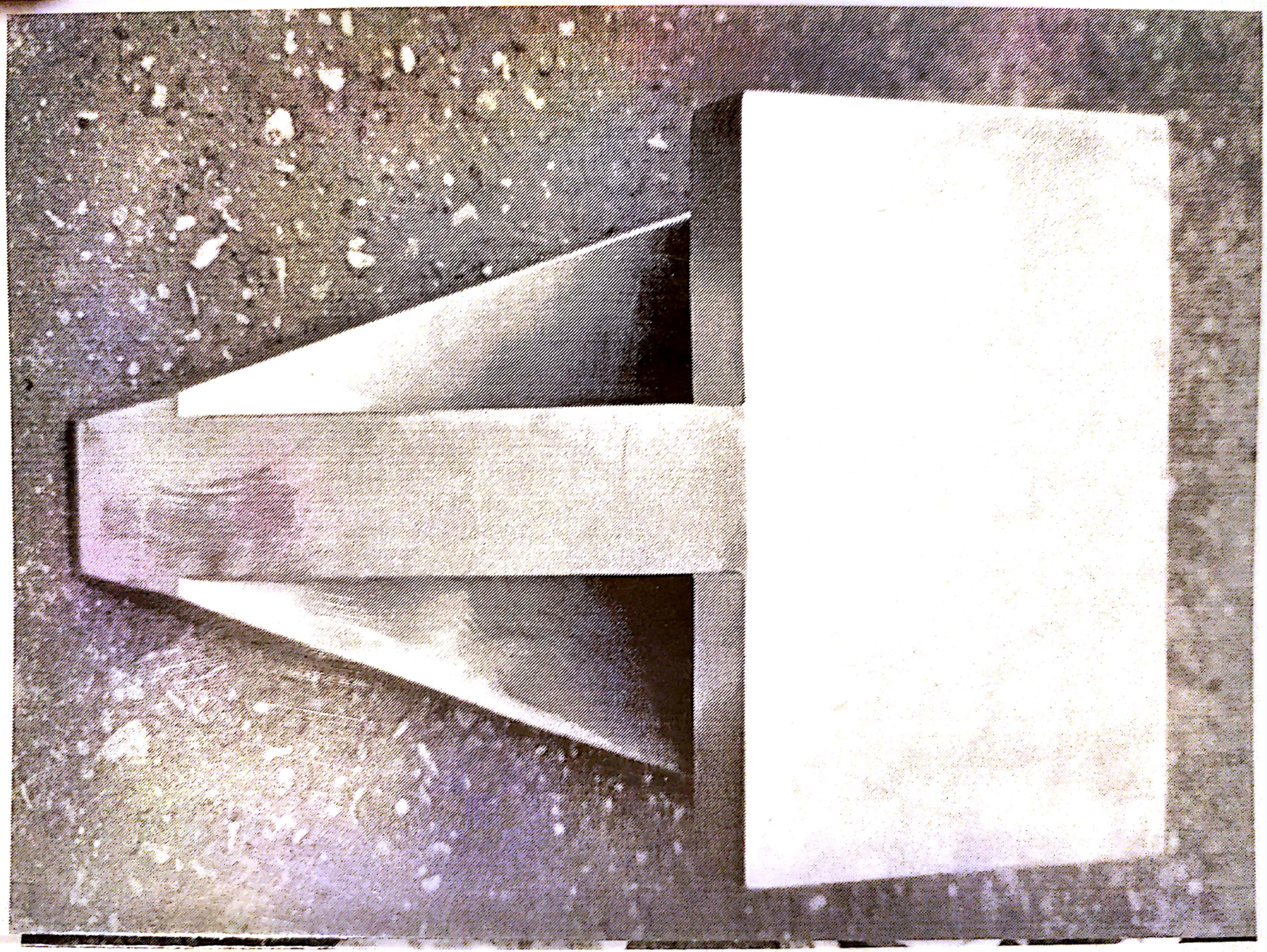
---

[10] ASI, *MMS*, f. 1-1v. şi următoarele.

[11] Ea însăşi «de releghii leşcă, cu socotinţă că ar fi creştină pravoslavnică», «să află din altă lege şi nebotezată» *(Ibidem*, f. 25).

[12] *Ibidem*, f. 11.. Evdochia, pretinde unul dintre martori, este «stăpânită de straşnica patimă a beţiei, pe lângă care are tovarăş neastâmpărarea gurii, că stă mahalaoa în gura ei şi-l tot face pe Iohan „jidov" şi cu alte cuvinte proaste» (f. 30v.).

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

◀ *CapStea*, oţel inoxidabil, 1980

Nouă Staţiuni Catalitice, oţel inoxidabil, 1985-1987 ▶

◀ *Nouă Staţiuni Catalitice*, schiţă, 1983

Scanned with OKEN Scanner

◀ *CapStea*,
oţel inoxidabil, 1980

Nouă Staţiuni Catalitice, ▶
oţel inoxidabil, 1985-1987

Nouă Staţiuni Catalitice,
▼ schiţă, 1983

Scanned with OKEN Scanner

...rup de sculptură catalitică,
...later Castle (Irlanda), 1988

Hyphen, ▼
oțel inoxidabil, 1996

Alergător pe muchii, ▼
1985

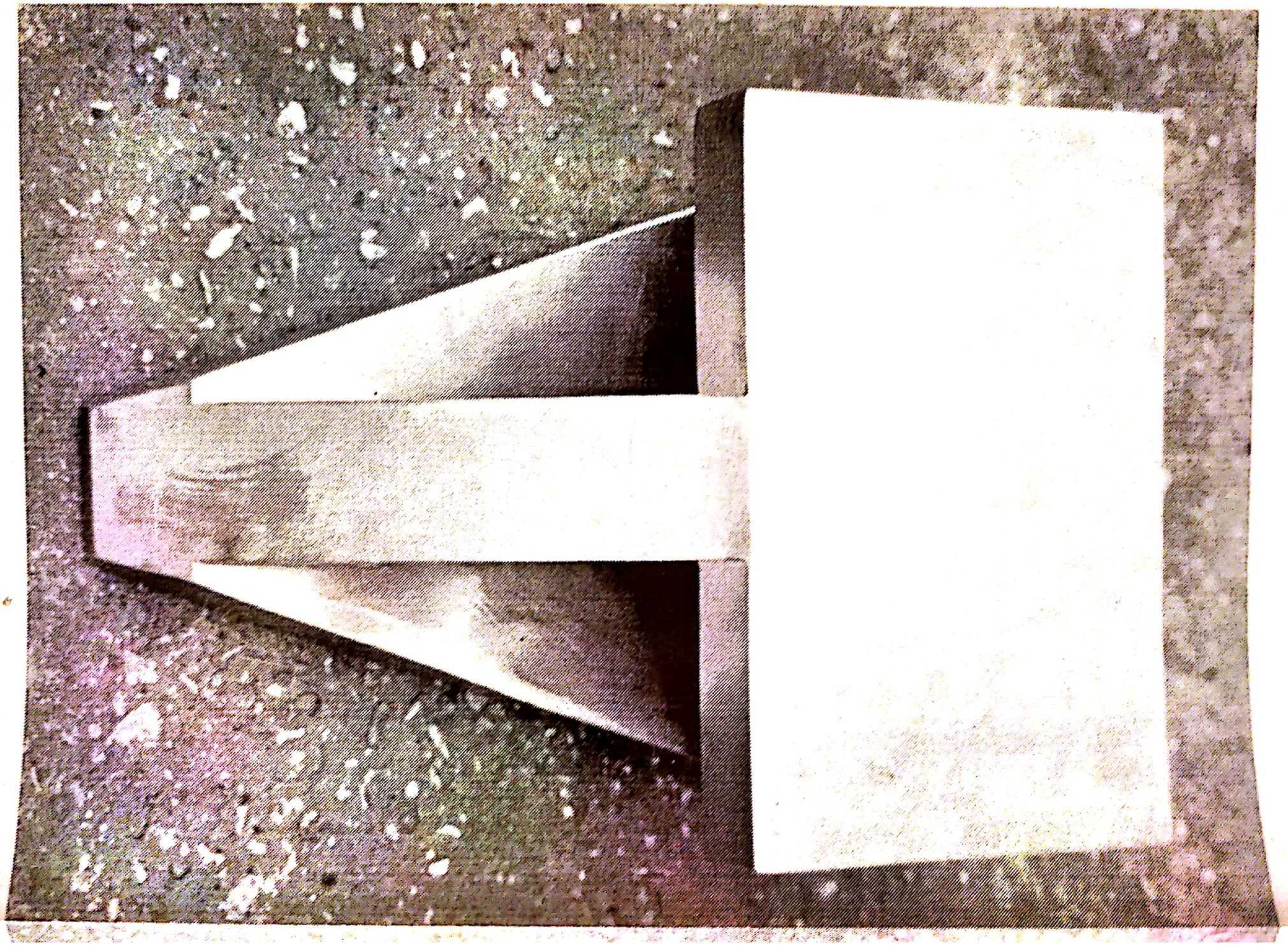
Scanned with OKEN Scanner

◀ *Grup de sculptură catalitică,*
afiş pentru expoziţia de la Narrow Water Castle (Irlanda), 1988

Hyphen, ▶
oţel inoxidabil, 1996

Alergător pe muchii,
▼ 1985

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner

ospățului său di-a pururе urmează la un jâdov ghebos cu numili Boroh, până când, sâmbătă spre duminică înspri Înviere Domnului nostru Isus Hristos, mergând cu (Evdochia – *n.n.)* la biserică, întovărășită și de soție lui Constandin abăgeriu și altile, ne-am uitat pe fereastra acealui jâd(o)v și l-am văzut chiar în adivăr șăzând cu jâdovii la masă». Dicasteria va pronunța divorțul specificând, ca motiv conex celor care întemeiază acțiunea, lipsa de credință a lui Ioan Botezatu și comportarea neconformă cu preceptele morale creștine.

Plângerea Marghioalei, fiica polcovnicului Panaite Zaharia, împotriva lui Tudurache (înainte de botezare: Mihel) Șfardințchi, din iulie 1832, cuprinde o remarcă defavorabilă acestuia din urmă, atrăgând atenția asupra devoțiunii sale ortodoxe: «el nu și-a schimbat obicealurile nației sale, împlinește și toate ceale împotriva legii noastre ceaii dreptslăvitoare, postul nu știe, ci iaste mâncând de-a pur(u)rea carne, ispovedanie și altile a hristiianității, de când m-au luat, nu văz să le aibă, dar încă ceale mai necuvântate hule și sudălmi asupra celor sfinte răvarsă din gura lui cea batjocoritoare»[13]. Ca să poată rămâne în continuare alături de Marghioala, Tudurache Șfardințchi consimte să primească în casă, «între ei, o fimei bătrână privighitoare, aleasă dintre megieși», care să le semnaleze greșelile și să-l păzească pe «botezat» de proferarea blasfemiilor. Venirea chiriașului nu salvează căsnicia; împotriva ei, ceva mai târziu, se va ridica chiar tatăl Marghioalei, care va invoca cunoștințele sale și ale «oaminilor cinstiți de primpregiur» pentru a demonstra că, dacă «noi creștinii nu ne cununăm la consulați, ci la Bisereca Răsăritului», ginerele, «dacă el iaste papistaș, ia iaș lui de asemine soție». Altfel spus, o căsătorie de conivență dintre un convertit și o pământeancă, contractată mai ales pentru a-i servi bărbatului, nu este acceptabilă nici pentru socri, nici nu favorizează o relație destinsă cu vecinii. Când Dicasteria s-a arătat prea puțin sensibilă la plângerile Marghioalei, o altă jalbă readucea în atenția tribunalului ecleziastic comportarea nerespectuoasă față de cele sfinte a soțului, ca argument definitiv al separării: pretinde că îl știe «de bărbat pre bătăi, pre ocări, pre batjocuri, pre sudălmi de cruce și pre alte râsuri multe ce-și face cu mine», că nu merge la biserică, nu păzește legea ortodoxă, «nu știe credința» – «pre puțină deosăbire are de un eritic». Vecinii, cum era de așteptat, confirmă întru totul afirmațiile femeii.

Un alt exemplu din aceeași familie: la 1843, soția unui ieșean, evreică botezată, deși era perfect îndreptățită să se plângă de excesele consortu-

[13] ASI, *MMS*, B. 73/1832, f. 1-1v, și următoarele. Și el se plânge amar de «rălele purtări», căci «se hrănește cu putredi idei» care «i-au dărâmat și cinstea, și sănătatea» (f. 4). Mihel Șfardințchi venise în Moldova la 1812: «mă găsăsc cu totul străin di tot feliul di rudenii», «în vrâstă și călătorit mai mult către bătrânețâ» *(Ibidem)*.

Scanned with OKEN Scanner

lui, nu câştigă atenţia tribunalului dicasterial decât după ce preotul mahalalei unde trăia afirmă că nici unul nici celălalt nu frecventează biserica şi nu «ţin» sărbătorile[14]. Inadvertenţa dintre confesiunea declarată şi respectarea ei va servi în proces ca probă secundară a «proastei vieţuiri» şi îi va incrimina pe amândoi soţii, deşi subiectul abuzurilor conjugale era singular.

Căsătoria cu o femeie convertită prezenta riscul de a nu fi niciodată considerată ca «respectabilă». Când, în 1847, băiatul unui slujitor al bisericii Uspenia din Botoşani «s-a îngurluit (...) mai de-nainte cu o văduvă de relighiia evreiască şi acum botezată în relighie orthodoxă», întreaga familie s-a străduit să împiedice, cu orice preţ, însoţirea.[15]

Cazurile expuse au un numitor comun: calitatea relaţiei dintre familiile care includ convertiţi la ortodoxie şi vecinii lor direcţi. Ultimii, întotdeauna în postura martorilor la proces, se dovedesc atenţi la comportarea neofitului faţă de biserică şi faţă de prescripţiile rituale obligatorii, pregătiţi să aprecieze, uneori în termeni lipsiţi de echivoc, devotamentul celui botezat şi, prin urmare, sinceritatea opţiunii confesionale.

Grupul în care subiectul încearcă să se integreze are un caracter informal (mediul majoritar nu este nicăieri definit ca «societate»), căruia persoana i se alătură din proprie iniţiativă, indiferent de motivaţiile pragmatice ale gestului său. Forţa de atracţie este determinată, în primul rând, de avantajele implicite ale convertirii. Analiza comportamentelor neconforme cu norma validată de majoritari în suita divorţurilor petrecute în Iaşii primei jumătăţi a secolului trecut relevă că «botezarea» din convingere este destul de rară.

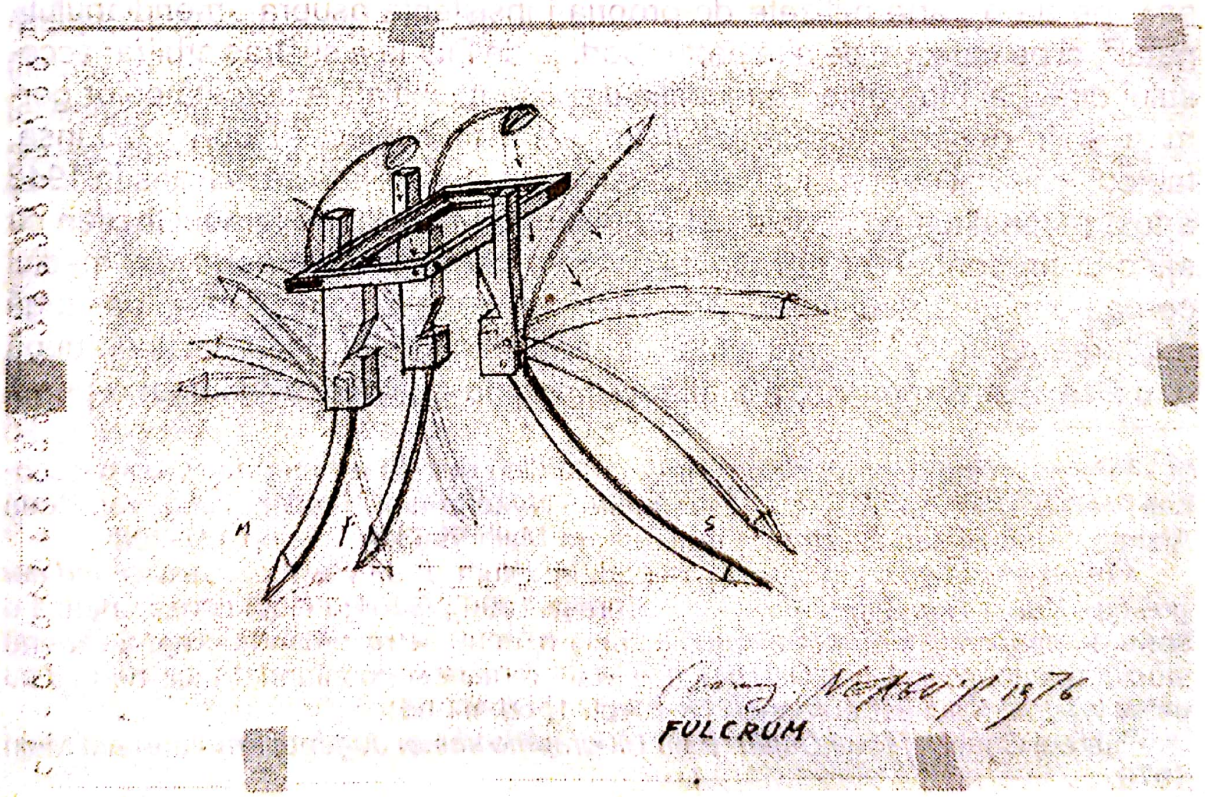
Convertirea reprezintă o variantă de conformism faţă de mentalitatea colectivă în ceea ce priveşte ataşamentul pentru ritualul creştin. Evident, factorii asociaţi conduitelor conformiste se raportează la situaţia personală (incertitudine, absenţa informaţiei şi a criteriilor de orientare socială), la relaţiile interpersonale (forţa de convingere a cuiva, de exemplu), la conduitele de grup (tipul de coeziune, de structurare a autorităţii) şi la personalitatea subiectului (lipsa de încredere în sine, absenţa dorinţei de originalitate, supunerea în faţa autorităţii, convenţionalism etc.). În cazul nostru, conduita conformistă se deduce aproape exclusiv din situaţia personală (avantajată şi net superioară celei anterioare convertirii), se construieşte pe raporturile cu reprezentanţii autorităţii laice şi/sau religioase. Însă ea este apreciată sever de observatorii care «definesc» caracteristicile conduitei de grup şi transformată în criteriu de apreciere a integrării confesionale şi sociale.

---

[14] ASI, *MMS*, B. 99/1839, f. 9, 9v.
[15] ASI, *MMS*, B. 83/1847, f. 4.

Scanned with OKEN Scanner

Judecată de vecini, care, prin însăşi poziţia lor, au ocazia să asiste la desfăşurarea comportamentală a «botezatului», convertirea este suspectă şi niciodată presupusă ca dezinteresată. Gradul ei de conformitate cu accepţiunea locală a devotamentului religios depinde, în mare măsură, de numărul şi publicul gesturilor personale care amestecă simbolurile ortodoxiei. Cum vecinii sunt sensibili la nesocotirea lor, aderenţa la normă apare, în termenii observatorilor, ca minimă şi inefectivă în constituirea unui mariaj credibil, stabil. Din perspectiva legăturilor cu majoritatea etnică şi confesională, exemplele invocate aici pot fi valorificate ca modele eşuate de adaptare la un context pretenţios sub aspectul gradului de conformism cerut nou-venitului. În bună parte, «opinia publică» – aici reprezentată în formă embrionară – este responsabilă pentru excluderea socială a convertitului, întrunind condiţiile exilării sale complete şi din viaţa comunitară, şi din viaţa privată.



ANDREI CORBEA

Exil, în-străinare, in-solitare

Paul Celan şi limba română

1. Un subiect destul de ocultat de exegeza celaniană, mai ales în raport cu impresionantul ei spor anual în titluri de cărţi şi studii, l-a constituit dintotdeauna relaţia pe care cel recunoscut astăzi drept cel mai important poet modern de limbă germană a întreţinut-o cu limba şi cultura română. «Petele albe» din existenţa sa timpurie, consumată într-o «geografie» şi într-o «istorie», pe de o parte mitizate de propria-i insistenţă asupra «meridianului» natal[1], şi pe care, pe de altă parte, Cortina de Fier le-a sustras arbitrar accesului direct al biografilor, au justificat prudenţa iniţială a cercetătorilor germani şi, în general, occidentali asupra acestui subiect.[2] După 1970 însă, tabloul «vieţii şi operei» lui Paul Celan până la stabilirea sa la Paris în 1948 a fost reconstituit cu acribie cel puţin din trei direcţii: de Israel Chalfen cu ajutorul preponderent al mărturiilor celor care au făcut parte din mediul cernăuţean al tânărului Paul Antschel[3], de Petre Solomon, care, pe lângă relatarea amintirilor proprii asupra perioadei când, în Bucureştiul de după al doilea război mondial, s-a aflat în preajma poetului, a încercat o primă

---

[1] Paul Celan, «Der Meridian. Rede anläßlich der Verleihung des Georg-Büchner-Preises», în Paul Celan: *Gesammelte Werke in funf Bänden,* Hrsg. von Beda Alemann und Stefan Reichert, Frankfurt am Main 1983, vol. 3, pp.187-202.

[2] În dizertaţia sa de la Leipzig, reluată în volum *(Die Lyrik Paul Celans und der geistige Raum Rumänies,* vol. 1-2, Bucureşti 1990), George Guţu consemnează o serie de observaţii ale unor exegeţi celanieni, unde se recomandă drept dizederat studiul relaţiei poetului cu «spaţiul spiritual» românesc, confundat încă de unii cu cel al hasidismului est-european (vezi vol. 1, pp. 61-65).

[3] Israel Chalfen, *Paul Celan. Eine Biographie seiner Jugend,* Frankfurt am Main 1979.

Scanned with OKEN Scanner

trecere în revistă a meteoricei lui cariere de scriitor «român»[4], şi de Barbara Wiedemann, care, cu mijloacele filologului, a ordonat şi comentat pentru prima oară în mod exhaustiv întregul corpus de texte produse de Paul Celan, atât în limba germană, cât şi în limba română, în intervalul încheiat de apariţia la Viena a primului său volum de versuri *Der Sand aus den Urnen*[5]. Din punctul de vedere al istoriografiei literare, nimic din ce poate fi considerat esenţial pentru acest capitol al creaţiei poetului n-a rămas «nedescoperit» şi neînregistrat în repertoriul faptic ce garantează adecvarea oricărei interpretări a literaturii.[6]

Fără îndoială însă că nu doar absenţa, în cele mai multe dintre cazuri, a cunoştinţelor suficiente de limbă română, a determinat pe destui comentatori ai lui Celan din ultimul deceniu să aplice «surdina» asupra episodului «românesc» al operei sale.[7] O explicaţie cu rădăcini «extra-literare» ar putea-o oferi, credem, faimoasa ieşire polemică a Barbarei Wiedemann[8] la adresa studiului lui George Guţu, unde acesta din urmă căuta să demonstreze existenţa unor afinităţi tematice între lirica celaniană şi cea a «clasicilor modernităţii» româneşti Arghezi, Blaga şi Philippide.[9] Reacţia poate fi socotită drept tipică pentru o anumită «şcoală» a exegezei celaniene, oarecum «oficializată» prin relaţia privilegiată cu familia şi cu echipa însărcinată să îngrijească editarea critică a scrierilor sale[10], faţă în faţă cu interesul deşteptat subit în România după moartea lui Celan pentru «urmele» româneşti din biografia şi opera acestuia; o îngrijorare până la un punct justificată în legătură cu scoaterea la lumină a unor manuscrise a căror autenticitate nu putea fi nemijlocit controlată, dar şi cu pericolul unei anumite manipulări mediatice, menite a exploata fie la modul «cultural», fie, de la

---

[4] Petre Solomon, *Paul Celan, Dimensiunea românească*, Bucureşti, 1987.

[5] Barbara Wiedemann-Wolf, *Antschel Paul-Paul Celan. Studien zum Frühwerk*, Tübingen 1985.

[6] Cea mai recentă monografie consacrată lui Celan, bine apreciată de altfel de cunoscători, *Paul Celan: Poet, Survivor, Jew*, aparţinând lui John Felstiner (New Haven/London 1995), nu aduce, cel puţin pentru perioada de până la 1948, nici un fel de date noi.

[7] Vezi trecerea în revistă a criticii celaniene în Bianca Rosenthal, *Pathways to Paul Celan. A History of Critical Responses as a Chorus of Discordant Voices*, New York/Bern/Frankfurt am Main 1995.

[8] Wiedemann, *op.cit.*, p. 4 şi următoarele.

[9] Guţu, *op. cit.*; vezi şi comentariul nostru asupra respectivei polemici, a cărei intensitate am considerat-o din capul locului drept nemotivată (Andrei Corbea, «Celan „înainte de Celan"», în *România literară*, nr. 38/1991).

[10] Paul Celan: *Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*, Hrsg. von Beda Allemann, Rolf Bücher, Axel Gellhaus und Stefan Reichert, Frankfurt am Main 1990, 1991 (vol. 7.1/7.2; 8.1/8.2).

Scanned with OKEN Scanner

un punct încolo, chiar şi ideologic[11], figura şi trecutul poetului în favoarea «imaginii» ţării de origine, a determinat o rezervă maximă vizavi de iniţiativele venite din această direcţie, rezervă culminând cu ostilitatea declarată a Gisèlei Lestrange-Celan, văduva lui Paul Celan, la adresa întreprinderilor cât se poate de onorabile ale lui Petre Solomon, de la publicarea textelor de tinereţe păstrate de prieteni bucureşteni[12] şi până la traducerea franceză a cărţii consacrate «dimensiunii româneşti» a operei celaniene[13]. Chiar şi astăzi, în condiţiile unui consens al profesioniştilor asupra aportului ciclului «timpuriu» la ansamblul moştenirii lirice a lui Paul Celan, persistă o anumită tensiune între cei dispuşi mai degrabă să-l despartă de întreg, sub cuvânt că ar constitui doar o treaptă intermediară şi valoric inferioară către opera propriu-zisă[14], şi cei care resimt aceasta ca pe o «discriminare» faţă de pecetea cu care «rădăcinile» poetului au marcat opera ulterioară[15], unii dintre aceştia fiind chiar dispuşi, prin compensaţie, să-i supraliciteze importanţa[16].

Într-un plan calitativ, investigaţia asupra formelor lirice celaniene nu poate ocoli, în principiu, o discuţie asupra rolului şi statutului limbii române în constituirea acestora, în raport cu toate celelalte limbi cu care a operat poetul şi traducătorul Paul Celan. Între constatarea lui Petre Solomon, cum că singura limbă, în afară de cea germană, în care acesta a scris texte originale,

---

[11] A existat, de pildă, o anume iniţiativă în a-l anexa pe Celan acelei aşa-zise *Rumäniendeutsche Literatur*, pe care regimul comunist de la Bucureşti o concepea drept un argument al «autonomiei» culturale a germanilor din România faţă de «influenţele» culturale ale metropolei occidentale. Vezi articolele lui Heinz Stănescu: «Zum Begriff „Rumäniendeutsche Literatur"», în *Forschungen zur Volks – und Landeskunde*, 1/1975, p. 106-113, şi «Fragen zum Paul Celan», în *Karpaten Rundschau*, 30 ianuarie 1976, unde acesta îl declara pe Celan drept *«zweisprachiger rumänien-deutscher Dichter»*. (poet bilingv româno-german). Klaus Demus, Gerald Stieg şi, în România, Wolf Aichelburg vor reacţiona neîntârziat şi negativ la asemenea opinii.

[12] Solomon, *op. cit.*, p. 12.

[13] Vezi Petre Solomon: *L'adolescence d'un adieu*. Castelnau-le-Lez 1990; deşi nu conţinea scrisorile lui Celan adresate lui Petre Solomon, precum versiunea românească, familia a interzis prin hotărâre judecătorească editurii (Éditions Climats) difuzarea tirajului.

[14] Vezi Paul Celan: *Das Frühwerk*, Hrsg. von Barbara Wiedemann, Frankfurt am Main 1989.

[15] Vezi, printre altele, Dieter Schlesack: «Wort als Widerstand. Paul Celan Herkunft – Schlüssel zu seinem Gedicht», în *Literaturmagazin*, nr. 10 (1979), p. 79 ff.

[16] Fireşte că, din această perspectivă, se verifică şi observaţia Barbarei Wiedemann cu privire la insistenţa studiilor româneşti asupra operei «timpurii» a lui Celan, insistenţă predeterminată cumva de avantajele obiective asigurate de arhivele locale şi susţinută până la un punct de o anumită tendinţă de autolegitimare în raport cu contribuţiile exegeţilor occidentali ai poetului (Wiedemann-Wolf, *op. cit.*, p. 3).

Scanned with OKEN Scanner

a fost cea română, şi nu, de pildă, limba ţării în care a locuit, după 1948, mai bine de douăzeci de ani[17], şi declaraţia făcută de Celan însuşi în 1961, – *An Zweisprachigkeit in der Dichtung glaube ich nicht. Doppelzüngigkeit – ja, das gibt es, auch in diversen zeitgenössichen Wortkünsten bzw.-kunststücken, zumal in solchen, die sich, in freudiger Übereinstimmung mit dem jeweiligen Kulturkonsum, genauso polyglott wie polychrom zu etablieren wissen. Dichtung – das ist das schicksalhaft Einimalige der Sprache. Also nicht (...) das Zweimalige (* «Nu cred în bilingvismul poeziei. Duplicitate – da, aceasta există, chiar în diversele arte contemporane ale cuvântului, respectiv în acrobaţiile lingvistice, mai ales în acelea care, într-o adecvare senină la actualul consum cultural, ştiu să se impună pe cât de poliglot pe atât de policrom. Poezia este unicitatea predestinată a limbii. Deci nu dualitatea.»)[18] – se deschid numeroase alte interogaţii, dintre care, nu în ultimul rând, cea asupra propriei viziuni a poetului la maturitate asupra «rătăcirii» într-o altă limbă decât cea «nemţească» aceea «care e a mea – *et qui reste, douloureusement, mienne*» (şi care rămâne, dureros, a mea), cum citim într-o scrisoare adresată un an mai târziu lui Petre Solomon.[19] Dificultatea formulării unor răspunsuri «definitive» la măcar unele dintre ele se desenează deja o dată cu lectura corespondenţei purtate cu acesta din urmă (mai ales în franceză), atestând dinstanţarea treptată faţă de româna «comună» pe care mărturiseşte a o mânui cu dificultate[20], deşi, chiar dacă ocazional, interesul pentru resursele «lucrative» ale limbii «poetice» pare a nu se fi stins – de vreme ce, de pildă, pregătind o traducere germană din Esenin[21], şi-ar fi dorit să consulte şi o «nouă» traducere românească din poemele aceluia[22]. Dacă, şi sub imperiul depresiei provocate de acuzaţiile de plagiat ale Clairei Goll, transpare în acest gen de mărturii – neagreate, în trecăt fie spus, de familie – o destul de retorică nostalgie faţă de «meridianul meu,... exact acolo de unde am pornit»[23], dublată de «invidia» amicală pentru posibilitatea lui Hans Mayer de a voiaja la Bucureşti[24], aceasta se traduce în primul rând într-o imagine globală a *diferenţei* ce i-ar fi programat inadaptabilitatea la lumea occidentală: *«die Buchen meiner Heimat»* (cărţile patriei mele) invocate lui Alfred Margul Sperber[25]

---

17 Solomon, *op. cit.*, p. 13-14.
18 Paul Celan: *Gesammelte Werke* (vezi nota 1), vol. III, p. 175.
19 Solomon, *op. cit.*, p. 218.
20 *Ibid.*, p. 212.
21 Vezi *Sergej Jessenin. Gedichte*, Frankfurt am Main 1961.
22 Solomon, *op. cit.*, p. 215.
23 *Ibid.*, p. 218.
24 *Ibid.*, p. 267.
25 *Ibid.*, p. 258.

Scanned with OKEN Scanner

se suprapun peste *mon vieux coeur de communiste* («vechiul meu suflet de comunist»)[26], în aşa fel încât *ich sei wieder da, wo ich angefangen habe* («eu aş fi iarăşi acolo de unde am început»)[27]. Propoziţia trimite, de fapt, către ideea autodefinitoare din cele două discursuri asupra poeziei[28], unde sursa primordială a propriului «lirism», de care nu înţelege să se dezică defel, Celan o identifică (sintetic într-o scrisoare către acelaşi Sperber) într-un aşa-numit *karpatisch Fixierten* («fixat în Carpaţi»), care, deşi exprimabil (pentru dânsul) doar *mit den Worten unserer Sprache* («prin cuvintele limbii noastre»)[29], se opune funciarmente acelei «autarhii» şi «autonomii» lingvistico-naţionale germane de cea mai nefericită tradiţie, pe care el credea a o vedea reînviată în anii '60. Pe asemenea fundal, unde se conturează, de fapt, consecvenţa cu sine a «poetolectului», plasat între şi dincolo de idiomurile «naţionale» şi funciarmente «plurilingv» *(mehrsprachig)*[30] ecuaţia *Zweisprachigkeit* («bilingvism») = *Doppelzüngigkeit* («duplicitate») semnalează mai curând o derivă etică decât una propriu-zis lingvistică.

Privite dintr-un unghi exclusiv «tehnic», textele scrise de Paul Celan în limba română în anii petrecuţi la Bucureşti se subsumează totuşi fără doar şi poate acelui fenomen pe care Leonard Forster îl numea *Vielsprachigkeit in der Literatur* («plurilingvism în literatură»)[31], căci, precum poemele franceze şi engleze ale lui Stefan George sau cele opt poezii scrise în ruseşte de Rilke, ele consacră o voce ce tinde a transcende prin «mesaj» limitele date ale limbajului şi ale limbii «unice», şi o dată cu ele încorsetantele *Sprachgitter* («grile ale limbii») ale semanticii monologice. Plusând în acest sens, Heinrich Stiehler imagina chiar, prin asocierea lui Celan cu Oscar Walter Cisek, o constelaţie tutelară a literaturii contemporane de limbă germană produsă în România anilor '70, model pentru aceasta din urmă – definit cu cuvintele lui Celan din alocuţiunea de la Bremen ca *durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten (...) wirklichkeitswund und Wirklichkeit suchend* («datorită propriilor tăceri, (...) vulnerabil la realitate şi căutând realitatea»)[32], – în naveta lingvistică şi reciproc îmbogăţitoare pe care cei doi ar fi prac-

---

[26] *Ibid.*, p. 218.
[27] *Ibid.*, p. 266.
[28] Pe lângă «Der Meridian» vezi «Ansprache anläßlich der Entgegennahme des Literaturpreises der Freien Hansestast Bremen», în *Gesammelte Werke* (vezi nota 1), pp. 185-186.
[29] Solomon, *op. cit.*, p. 271.
[30] Mario Wandruzska: *Die Mehrsprachigkeit des Menschen*, München/Zürich 1979, p. 30.
[31] Leonard Forster: *Dichter in fremden Sprachen. Vielsprachigkeit in der Literatur*, München 1974.
[32] Paul Celan: *Gesammelte Werke* (vezi nota 1), p. 186.

Scanned with OKEN Scanner

ticat-o, după opinia autorului, *între* literaturile «naţionale» germană şi română[33]. Din contra, admiţând că, teoretic, *wäre auch für Celan ein Dichten in zwei Sprachen, Deutsch und Rumänisch, und dazu später Französisch, möglich* («ar fi posibil, chiar pentru Celan, o creaţie poetică bilingvă, în germană şi română, şi în plus, ulterior, în franceză»), dar tinzând a considera la modul literal referinţele celaniene la *Muttersprache* («limba maternă») şi *Fremdsprache* («limba străină»)[34], Leonard Moore Olschner construieşte o severă interpretare a relaţiei chipurile privilegiate dintre semnificat şi semnificantul lingvistic originar în care individul (poetul) l-ar fi perceput şi conştientizat iniţial, relaţie din care s-ar fi hrănit ulterior rigoarea celaniană opusă «superficialităţii» bi- şi plurilingvismului poetic – pentru ca, finalmente, tot el s-o atenueze în serviciul arhitecturii argumentative a propriei cărţi, de altfel remarcabile, dedicate travaliului de traducător de poezie al lui Paul Celan[35]. Şi dacă nu ar fi decât această controversă «la distanţă», ce indică în ultimă instanţă o anume perplexitate a criticii în faţa geometriei «variabile» a operei concomitent centrate pe toposul limbii (germane) şi de-centrate de multiplicitatea lingvistică complementară impulsului fondator al «spunerii» originale, multiplicitate implicită, dar şi, prin obsesia *traducerii*[36], explicită, dezideratul unei viitoare reevaluări, pe cât de complexe pe atât de lucide, a raporturilor pe care limba română le-a întreţinut cu energia creatoare a geniului poetic celanian, sugerează prioritatea unui prealabil examen transversal, aprofundând deopotrivă orizontul istoric şi predispoziţia subiectivă la intersecţia cărora s-a consumat un proces singular şi exemplar de comunicare între două «culturi»[37]. Un sumar preambul la o aseme-

[33] Heinrich Stiehler: *Paul Celan, Oscar Walter Cisek und die deutschsprachige Gegenwartsliteratur Rumäniens*, Franfurt am Main/Bern/Cirencester 1976, p. 169.

[34] Vezi Chalfen, *op. cit.*, p. 148 şi citatul de mai sus (nota 18).

[35] Leonard Moore Olschner: *Der feste Buchstab. Erläuterungen zu Paul Celans Gedichtübertragungen*, Göttingen/Zürich 1985, p. 45, 46. După afirmaţia destul de categorică cum că *für Celan war das Gedicht nicht ein Ort der Masken, weil auch sie ein Eindeutiges, ein Anderes vortäuschen wollen als das, was sie sind* («pentru Celan poezia nu era un loc al măştilor, căci şi ele vor să simuleze o univocitate, un altceva decât ceea ce sunt»), urmează concluzia cât se poate de echilibrată că *es geht nicht nur und auch nicht in erster Linie um Fremdsprachen, um mehr oder weniger erlernbare, nicht-eigene Sprachen; es geht um die dem Dichter eigenste und unübertragbare Sprechweise...* («nu este vorba doar – şi nici în primul rând – despre limbi străine, despre alte limbi ce pot fi mai mult sau mai puţin deprinse, ci despre forma vorbirii cea mai proprie şi intransmisibilă a poetului»).

[36] Vezi, de pildă, consideraţiile foarte profunde ale Henriettei Beese asupra acestei condiţionări reciproce, în *Nachdichtung als Erinnerrung. Allegorische Lektüre einiger Gedichte von Paul Celan*, Darmstadt 1976, mai ales p. 49 ff.

[37] În spiritul «dinamicii istorice» şi al «dialogului», invocate de Hans Robert Jauss în numele «esteticii receptării», relaţia dintre *eigener und fremder, gegenwärtiger*

Scanned with OKEN Scanner

nea investigaţie, în căutarea acelui *Standort des Interpreten* («poziţie a interpretului»)[38], nucleul ideal al «medierii», ne propunem în rândurile ce urmează.

2. *Prächtig liegt die freundliche Stadt auf ragender Höhe. Wer da einfährt, dem ist seltsam zu Muthe: er ist plötzlich wieder im Westen, wo Bildung, Gesisttung und weißes Tischzeug zu finden. Und will er wissen, wer dies Wunder vollbracht, so lausche er der Sprache der Bewohner: sie ist die deutsche* («Oraşul primitor se ridică în splendoare pe înălţimea bine reliefată. Călătorul ce ajunge acolo are o stranie impresie: el regăseşte subit Occidentul, cultura, urbanitatea şi faţa de masă curată. Iar de vrea să ştie cine a împlinit această minune, nu trebuie decât să asculte limba locuitorilor: ea este germana.). Pasajul cu care Karl Emil Franzos îşi încheie memorialul călătoriei pe drumul de fier de la Viena la Cernăuţi[39] a devenit celebru tocmai pentru ideologia «germanităţii» pe care autorul o implică în viziunea asupra vastului «deşert cultural semi-asiatic» din estul Europei, unde doar Bucovina constituia, după el, *ein blühendes Stücklein Europa* («o bucăţică înfloritoare de Europă»), tocmai datorită «spiritului german» de care s-ar fi lăsat «fecundată». Asupra cauzelor care au condus la această «excepţie lingvistică», conştientizată deja de foarte timpuriu, în aria geografică a posesiunilor habsburgice din «Orient», s-au emis diverse ipoteze, cu atât mai credibile, cu cât baza documentară pe care s-au întemeiat a fost mai serioasă[40]; studii speciale de istorie socială şi culturală îşi mai aşteaptă însă rândul, căci subiectul este încă departe de a fi fost epuizat. Colonizările succesive ale regiunilor rurale, destul de precar populate, ale districtului desprins de Moldova de către armatele austriece la 1775, cu ţărani şi

---

und vergangener Literatur («literatură proprie şi literatură străină, literatură contemporană şi literatura trecutului»), înţelese altfel decât în comparatismul tradiţional precum categorii «substanţializate» şi «obiective», trebuie regândite ca un vast şi neîntrerupt *Austausch an Erfahrung*, vezi Hans Robert Jauss: «Rezeptionsästhetik und literarische Kommunikation» în Horst Sund/Manfred Timmermann (Hrsg.): *Auf den Weg gebracht. Idee und Wirklichkeit der Gründung der Universität Konstanz*, Konstantz 1979, p. 392-393.

[38] *Ibid.*

[39] Karl Emil Franzos: «Von Wien nach Czernowitz» în *Aus Halb-Asien. Culturbilder aus Galizien, der Bukowina, Südrussland und Rumänien*, Erster Band, Leipzig 1876, p. 112 f.

[40] Vezi, ca puncte de plecare, Raimund Friedrich Kaindl: *Geschichte der Bukowina von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Bd. 1-3, Czernowitz 1888-1903; Hugo Gold (Hrsg.): *Geschichte der Juden in der Bukowina*, Bd. 1-2, Tel Aviv 1958-1962; F. Emanuel Turczynski: *Geschichte der Bukowina in der Neuzeit. Zur Sozial und Kulturgeschichte einer mitteleuropäisch geprägten Landschaft*, Wiesbaden 1993.

Scanned with OKEN Scanner

meşteşugari germanofoni din Boemia, Suabia, Bavaria sau Zips, politica de germanizare prin intermediul şcolii şi presiunea birocratică a funcţionărimii locale, detaşate în cea mai mare parte din vestul monarhiei, masiva aculturaţie germană a populaţiei evreieşti aşezate în Bucovina după 1790, constituirea treptată, mai ales la Cernăuţi, a unei pături burgheze supra-«naţionale», utilizând aproape exclusiv limba germană în comunicarea cotidiană, adaptabilitatea nobilimii autohtone, mai ales româneşti, la canoanele culturale vieneze, ca semn de loialitate faţă de împărat, dar şi de rezistenţă faţă de tendinţele de polonizare instrumentate până la 1848 de administraţia centrală a Galiţiei, în fine absenţa, constatată de recensămintele repetate în ultimele decenii de existenţă a monarhiei austro-ungare, a unei majorităţi naţionale absolute în Bucovina[41], de unde rolul politic şi cultural mediator asumat între români şi ruteni de cei peste 20% vorbitori de germană (12% evrei şi 9% germani) – reprezintă elemente ce şi-au pus fiecare amprenta, mai mult sau mai puţin, asupra configuraţiei socio-culturale unde nu întâmplător, în 1875, a fost implantată prin consensul declarat al stărilor şi naţionalităţilor provinciei o universitate germană ctitorită de însuşi împăratul Franz Ioseph[42]. Structura învăţământului secundar bucovinean la începutul secolului certifică oricum, dincolo de efortul vizibil de a echilibra raportul dintre multiplele limbi vorbite în Kronland-ul moldovenesc[43], rolul privilegiat conferit între acestea germanei ca *lingua franca,* cultivată ca atare de toate naţionalităţile, virtuală cale de acces către cultura europeană, dar şi către o carieră promiţătoare deopotrivă în provincie şi în metropolă.

Aserţiunea curentă, aproape clişeizată, despre «cultura germană» a evreimii bucovinene merită în acest ansamblu a fi analizată cu atentă luare aminte. Istoria «asimilării» populaţiei evreieşti tradiţionaliste de provenienţă mai ales galiţiană, aşezată în Bucovina după 1775, nu confirmă imaginea curentă a unei tranziţii line şi «normale» de la ortodoxie la *Haskala,* aceasta pentru că, în comparaţie cu regiunile occidentale ale monarhiei, atât rezistenţa mult mai acerbă opusă modernizării în interiorul comunităţilor, – datorată la rândul ei diferenţei sensibile de dezvoltare economică şi socială faţă de landurile vestice, – cât şi maniera diferită de a aplica aici măsurile

---

41 Gerald Stourzh, «Ethnic Attribution in Late Imperial Austria: Good Intentions, Evil Consequences», în Ritchie Robertson/Edward Timms (ed.): *The Habsburg Legacy. National Identity in Historical Perspective,* Edinburgh 1994, p. 67-83.

42 Rudolf Wagner (Hrsg.), *Alma Mater Francisco-Josephina. Die deutschsprachige Nationalitäten-universität in Czernowitz,* München, 1975.

43 Rudolf Wagner (Hrsg.), *Das multinationale österreichische Schulwesen in der Bukowina,* Bd. 1-2, München 1985-1986; vezi şi Hannelore Burger: *Sprachenrecht und Sprachgerechtigkeit im österreichischen Unterrichtswesen 1867-1918,* Wien 1995.

Scanned with OKEN Scanner

de «emancipare» hotărâte la Viena au decalat termenele şi ritmurile procesului de aculturaţie. Deceniile care au urmat alipirii Bucovinei la Imperiul Habsburgic înregistrează astfel destule momente de presiune şi prigoană, legate printre altele de obstinaţia administraţiei de a crea o pătură de evrei «agricultori», momente în care curentul de respingere a deschiderii către iluminismul de tip mendelssohnian (ca de exemplu refuzul evreilor de a-şi trimite copiii la şcolile laice) a cunoscut – şi sub infuenţa conservatoare a popularelor centre hasidice de la Sadagura şi Vijniţa – momente de vârf[44]. În acelaşi timp, expansiunea urbană a Cernăuţiului, la care contribuţia unei proto-burghezii evreieşti formată din comercianţi, bancheri, meşteşugari, proprietari de imobile, a fost decisivă, a creat un puternic pol al modernizării, aliat al centralismului vienez şi întărit mai ales după desprinderea Bucovinei de Galiţia la 1849.[45] Abia pe acest teren, scutit iniţial de presiunile grupurilor naţionale dominante (precum cele excercitate de cehi în Boemia ori de polonezi în Galiţia), ca şi sub semnul liberalismului orchestrat de la Viena, s-a declanşat impulsul accelerat al asimilării, ale cărui efecte pot fi apreciate şi numai urmărind progresia eclatantă a cifrelor şcolarizării copiilor evrei în învăţământul de stat[46]; nu putem de aceea decât să aderăm la aprecierea lui Martin Broszat, după care *gerade, weil die Juden in der Bucowina nach 1850 aus der Rolle einer tolerierten konfessionellen Minderheit herauswuchsen und sich zur selbstbewußten gesellschaftlich führenden Kraft entwickeln konnten, war ihre Bereitschaft zur Integration in den deutsch-österreichischen Staat und zur Annahme deutscher Kultur und der deutschen Staatssprache so intensiv* («tocmai pentru că evreii din Bucovina, după 1850, au depăşit rolul unei minorităţi confesionale tolerate şi au putut să se dezvolte ca o forţă socială conducătoare şi conştientă de sine, a fost atât de intensivă disponibilitatea lor pentru integrarea în statul germano-austriac şi pentru acceptarea culturii germane şi a limbii germane oficiale»)[47]. Nu e însă mai puţin adevărat că, dincolo de această suprafaţă «vizibilă», contradicţiile sociale între pătura urbană înstărită a evreimii, din care s-a recrutat patriciatul germanofon al «comunităţii», comparabil cu cel din celelalte mari oraşe ale monarhiei în interesul pentru o rapidă adaptare la reperele civilizaţiei occidentale, şi respectiv masa evreilor «răsăriteni» săraci până la pauperitate şi în general ultrahabotnici, s-au concretizat şi

---

[44] Vezi Gold, *op. cit.*

[45] Andrei Corbea-Hoişie: «La culture juive germanophone de Bucovine et de Czernowitz», în *Revue Germanique Internationale*, nr. 1 (1994), p. 165-181.

[46] Wagner, *op. cit.*

[47] Martin Broszat: «Von der Kulturnation zur Volksgruppe. Die nationale Stellung der Juden in der Bukowina im 19 und 20 Jahrhundert», în *Historische Zeitschriff*, nr. 200 (1965), p. 579.

Scanned with OKEN Scanner

prin subminarea cotidiană a limbii de «cultură» de către idişul tradiţional, vorbit nu doar în *stetl*-uri, ci şi pe străzile şi în prăvăliile Cernăuţiului. «Renaşterea naţională» evreiască în Bucovina, sionistă sau nu, a mizat intens pe această ambivalenţă lingvistică, transformată după 1900 într-o adevărată alternativă politico-culturală la eşecul iluziilor integraţioniste ale liberalismului; relativa coincidenţă între strădania liderilor politici ai evreimii bucoviene de a obţine, prin «compromisul parlamentar» între naţionalităţile provinciei[48], recunoaşterea *de facto* a «naţionalităţii» evreieşti[49], şi alegerea de către Nathan Birnbaum a Cernăuţiului ca loc de desfăşurare a primei conferinţe «mondiale» asupra limbii idiş în 1908 pot fi socotite drept simptomatice[50]. Paradoxal, controversa timpurie dintre adepţii ebraicei şi ai idişului ca limbă «naţionalistă» a evreilor[51] va deveni pentru comunităţile bucovinene irelevantă după 1918, când în cadrul României Mari «minoritatea» evreiască va fi recunoscută ca atare; pentru toate păturile sociale ale evreimii de aici limba germană se va transforma subit într-un mijloc de legitimare culturală, preţios, «capital simbolic» compensatoriu faţă de tendinţa noilor autorităţi de a demonta prestigiul social şi politic dobândit de aceasta în perioada austriacă[52].

O discuţie aparte comportă însă «calitatea» limbii germane vorbite în Bucovina şi mai ales în centrele sale urbane. Disocierea lui Martin Broszat între mediul lingvistic dialectal constituit de germanii etnici colonizaţi acolo

---

[48] John Leslie: «Der Ausgleich in der Bukowina von 1910: Zur österreichischen Nationalitätenpolitik vor dem Ersten Weltkrieg», în Emil Brix, Thomas Fröschl, Josef Leidenfrost (Hg.): *Geschichte zwischen Freiheit und Ordnung. Gerald Stourzh zum 60 Geburtstag*, Graz 1991, p. 113-144.

[49] Gerald Stourzh: «Galten die Juden als Nationalität Altösterreichs? Ein Beitrag zur Geschichte des cisleithanischen Nationalitätenrechts», în *Studia Judaica Austriaca*, nr. 10 (1984), p. 73-117.

[50] Joshua Fishman: «Attracting a Follwing to High-Culture Functions for a Language of Everyday Life: The Role of the Tshernovits Language Conference in the Rise of Yiddisch», în *Internationale journal of the Sociology of Language*, nr. 24 (1980), p. 43-73. Studenţii evrei care, în 1910, refuzau să se înscrie la Universitatea din Cernăuţi ca «germani» indicau drept limba maternă limba idiş, cf. Gold, a.a.O. vol. 1, p. 96.

[51] Vezi, de pildă, articolul programatic al lui Nathan Birnbaum «Hebräisch und Jüdisch» în *Ost und West*, nr. 7 (1902); din vasta bibliografie a chestiunii ne mărginim să citäm aici studiul lui Joshua Fishman: «Nathan Birnbaum's „Second Phase". The Champion of Yiddish and Jewish Cultural Autonomy» în Brigitte Narr/Hartwig Wittje (Hrsg.): *Spracherwerb und Mehrsprachigkeit. Festschrift für Els Oksaar*, Tübingen 1986, p. 173-180, ca şi capitolul «Internal Jewish Bilingualism» din Max Weinreich: *History of the Yiddish Language*, Chicago/London, 1976.

[52] Corbea-Hoişie, *op. cit.*

şi aşa-zisul *Kulturdeutschtum* («germanitatea culturală») reprezentat în Kronland de funcţionarii, profesorii, ofiţerii implantaţi de administraţia habsburgică, în «cadrul» căruia ar fi avut loc asimilarea evreilor *(als Hineinwachsen in den deutschgeprägten Gesamtzusammenhang der österreichischen Monarchie/* «ca o integrare în contextul germanofon de ansamblu al monarhiei austriece»)[53] acoperă în realitate procese diverse şi particulare de interferenţă şi nivelare, studiate cu precădere în cazul dintâi[54], mai stabil şi mai uşor cuantificabil. Amestecul foarte pestriţ de populaţii şi limbi peste care s-au aplicat tiparele unei limbi germane pe de o parte relativ artificiale (ca limbă «de cancelarie» sau chiar limbă «literară», predată în şcoală), pe de altă parte profund marcată dialectal, a generat o multitudine de variante (socialmente etajate) de «diglosie» şi «poliglosie»[55], cu urmări mai mult sau mai puţin detectabile în germana uzuală, «creolizată» mai cu seamă în practica ei curentă de către evreii tentaţi s-o menajeze cu elemente provenite din substratul idişului, fatalmente implicat în combinaţie datorită înrudirilor lexicale şi gramaticale, dar şi din celelalte limbi (mai ales slave: poloneză sau ucraineană) utilizate ocazional de către aceştia. Aşa-zisa «vieneză» bucovineană, *Buko-Wienerisch,* devenea deja în deceniul al patrulea al secolului trecut sursă de anecdote exploatând comicul de limbaj, anecdote răspândite de hâtri călători din metropolă, printre care Moritz Gottlieb Saphir[56], şi din care se va nutri o întreagă tradiţie literară, de la schiţele lui Franz Porubsky până la «istoriile maghrebine» ale lui Gregor von Rezzori. Fără a avea la îndemână cercetări foarte aplicate asupra limbii vorbite de evrei în Cernăuţiul celei de-a doua jumătăţi a secolului trecut, se poate presupune, pe baza mărturiilor literare, că, dacă la nivelul stratului foarte subţire al patriciatului burghez, se repeta cumva situaţia din metropolă, unde hipercorectitudinea căutată şi subliniată a limbii germane, menită a evidenţia astfel ruptura de «jargon», devine ea însăşi, prin nefireasca sa «literaritate» desprinsă de culoare locală, o marcă a «evreului fără

---

[53] Broszat *op. cit.,* p. 580.

[54] Vezi printre altele cercetările lui Bronislaus Irion («Die Mundart der sogenannten Schwabensiedlungen in der Bukowina», in *Siebenbürgische Vierteljarhresschrift,* Nr. 63 (1940), p. 1-24), ca şi studiul sintetic al lui Anton Schwob: *Weg und Formen des Sprachausgleichs in neuzeitliche ost- und südostdeutschen Sprachinseln,* Munchen, 1971.

[55] Wandruszka, *op. cit.,* p. 21 ff; vezi şi Joshua Fishman & al.: *Bilingualism in the Barrio,* The Hague 1971, pentru normele sociologice ce subordonează bilingvismul individual celui social.

[56] Vezi destul de numeroasele corespondenţe şi informaţii de la Cernăuţi publicate în *Der Humorist,* periodicul lui Saphir.

Scanned with OKEN Scanner

însuşiri»[57], o majoritate legată organic de rădăcinile sale «răsăritene» practică aici germana doar la modul «utilitar», idişul rămânând limba de referinţă în familie şi în «imediata apropiere». Promotorii cei mai angajaţi ai laicismului popular, precum bardul Welwel Zbarzher (Wolf Ehrenkranz), respectă germana, dar cultivă limba idiş ca limbă a literaturii şi sugerează inclusiv o renaştere a ebraicei[58]. Mai verosimile ni se par de aceea, în raport cu militantismul asimilist al lui Karl Emil Franzos, ce-l înfăţişa în *Der Pojaz* pe Sender Glatteis, vlăstarul ghettoului galiţian, ridicol cu idişul său în mijlocul publicului cernăuţean emancipat, venit la «Hotel de Moldavie» să admire trupa germanofonă a evreului prusian Nadler în *Shylock,* consemnările «realiste» ale unui Raimund Friedrich Kaindl, descriind cu o «obiectivitate» deloc simpatetică idiomul «corupt» al evreilor bucovineni[59], sau reprezentările (vădit dispreţuitoare) ale evreilor vorbind «stricat» germana din producţiile (sub)literare ale Annei Pawlitschek. Reflexul târziu al politicienilor germani din Bucovina de a denunţa antanta liberală cu evreii, ce s-a materializat la 1897 prin fondarea unei asociaţii exclusive a «germanilor creştini» *(Verein christlicher Deutsche),* a pedalat şi pe «diferenţa» lingvistică; o, de altfel, foarte utilă broşură, publicată *Im Kaiserlich-Koniglichen Schulbucher-Verlage* la Viena de către o echipă de profesori în frunte cu universitarul cernăuţean Theodor Gartner (unul din fruntaşii susamintitei asociaţii), era dedicată «greşelilor» germanei bucovinene, *eine Mischsprache* («o limbă amalgam»), *ein Fremdendeutsch* («o germană a străinilor»), presărată, după părerea autorilor, de slavisme şi de elemente provenite din acea *ganz unverständliches Judendeutsch* («absolut ininteligibilă germană a evreilor»)[60]. Cu atât mai mult după 1918, când în Cernăuţi se vor stabili destule familii de evrei «regăţeni», dar mai ales basarabeni şi chiar galiţieni, refugiaţi din Polonia şi Ucraina, numărul vorbitorilor de idiş va creşte considerabil, ceea ce se poate constata şi numai examinând înmulţirea publicaţiilor, de la ziare la reviste culturale, destinate acestui public. Elitismul germanofon afişat în numele preceptelor puriste ale lui Karl

---

57 Sander Gilman: *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews,* Baltimore/London 1986; Jacques Le Rider: *Modernité viennoise et crises de l'identité,* Paris 1990, p. 316 f.

58 Un exemplu: faimosul poem *Makel Chowlim* (Przemysl, 1869), îndreptat împotriva dinastiei rabinice de la Sadagura, a apărut bilingv, în versiune idiş şi ebraică.

59 Raimund Friedrich Kaindl: «Die Juden in der Bukowina», în *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder und Völkerkunde,* Nr.9 (1901), p. 133-37.

60 *Bukowiner Deutsch. Fehler und Eigenthümlichkeiten in der deutschen Verkehrs-und Schriftsprache der Bukowina,* gesammelt vom Vorstande des Bukowiner Zweiges des Allgemeinen deutschen Sprachvereines, Wien 1901, p V.

Scanned with OKEN Scanner

Kraus de tinerii gazetari şi literaţi evrei de la episodica revistă expresionistă *Der Nerv*[61], foarte severi cu limba germană a confraţilor de la cotidienele cernăuţene, elitism continuat în «cultul» constant al magistrului şi al revistei sale *Die Fackel*, citită la Cernăuţi, după martori ai epocii cu o febrilitate ieşită din comun[62], se va adapta cu timpul la «coexistenţa» cu idişul, mai cu seamă după 1933, când nazismul victorios în Germania va provoca destule procese de conştiinţă printre cei rămaşi credincioşi limbii şi culturii germane[63] – e semnificativ, de pildă, faptul că Alfred Margul Sperber, Rose Ausländer, Alfred Kittner, Selma Meerbaum-Eisinger se vor strădui să traducă din limba idiş, inclusiv poeme ale lui Itzik Manger, cel care în tinereţe cochetase cu ideea de a scrie în germană. Tabloul sintetic trasat de David Schaary asupra culturii evreişti din Cernăuţiul interbelic[64] situează «fracţiunea germanofonă», în ciuda prestigiului cultural prin care se legitimează, într-o evidentă «pierdere de viteză».

Politica «lingvistică» promovată de către guvernele româneşti din Bucovina realipită nu şi-a ascuns defel tendinţa centralistă şi asimilistă, hrănită de multiple prejudecăţi ideologice şi de adânci suspiciuni faţă de populaţiile minoritare din toate noile provincii[65]; vechile resentimente la adresa Habsburgilor şi a deznaţionalizării pe care Viena ar fi practicat-o în ţinutul ocupat la 1775 prin colonizarea sa cu «alogeni» nevorbitori de română s-au îndreptat aici mai cu seamă împotriva evreilor promotori ai germanei, socotiţi din acest motiv ca «aliaţi» fireşti ai monarhiei; nu e mai puţin adevărat că raporturile specifice dintre limbile vorbite în Kronland au defavorizat o eventuală orientare de masă a acestora către română sau chiar ucraineană (pe care, cel puţin în mediul rural, trebuiau să le cunoască pentru a se putea înţelege cu conlocuitorii), cum s-a întâmplat în Galiţia cu evreii vorbitori de poloneză sau, după 1900, în Boemia, cu evreii vorbitori de cehă – tendinţe

---

[61] În studiul nostru «Expressionismus in Czernowitz» din Klaus Amann/Armin A. Wallas (Hrsg.): *Expressionismus in Österreich*, Wien/Köln/Weimar 1994, p. 322-341 am interpretat acest «elitism» în aceeaşi cheie a afirmării unei legitimităţi culturale compensatorii pentru deficitul de «capital simbolic» înregistrat de burghezia evreiască locală după alipirea Bucovinei la România.

[62] Amy Colin: «Karl Kraus und die Bukowina», în Joseph Strelka (Hrsg.): *Karl Kraus. Diener de Sprache, Meister des Ethos*, Tübingen 1990, p. 333-346.

[63] Vezi textul conferinţei lui Alfred Margul Sperber, intitulată «Jüdische Dichtung in der Bukowina», reprodusă în Ernest Wichner/Herbert Wiesner (Hrsg.): *In der Sprache der Mörder. Eine Literatur aus Czernowitz, Bukowina*, Berlin 1993, p. 181-184.

[64] David Schaary: «Jewish Culture in Multinational Bucowina between the World Wears», în *Shvut*, nr. 16 (1993), p. 281-296.

[65] Andrei Corbea-Hoişie: «Rumänien – vom National – zum Nationalitätenstaat», în Harald Roth (Hrsg): *Minderheit und Nationalstaat*, Köln/Wien/Weimar 1995, p. 43-58.

Scanned with OKEN Scanner

accentuate pe de altă parte şi de latenta ostilitate a populaţiei autohtone româneşti şi ucrainene faţă de evreii percepuţi prin prisma vechilor clişee religioase şi a noilor slogane anticapitaliste, ceea ce a subminat din capul locului oferte asimilist-emancipatoare de tipul celor din Ungaria, schiţate de altfel şi în Principate în programele «revoluţionare» de la 1848, dar respinse acolo după 1866 mai cu seamă de burghezia speriată de spectrul concurenţei economice evreieşti. În timp ce «daco-romanismul» bucovinean, al cărui reviriment târziu a fost motivat înainte de toate de revendicările politice şi culturale ale rutenilor[66], nu a contestat niciodată la modul direct – în ciuda unor derapaje antisemite – preferinţa oficialităţii pentru limba germană, nu în ultimul rând pentru că până în preajma războiului mondial aproape toţi promotorii săi politici, începând de la latifundiarii conservatori[67], şi până la primele generaţii ale burgheziei «naţionale» (cu excepţia câtorva intelectuali marginali), au adoptat «cartea» habsburgică şi implicit «central-europeană» ca pe una de la sine înţeleasă[68], nu-i întâmplător că fostul coleg al lui Franzos de la gimnaziul din Cernăuţi şi vocea cea mai pregnantă a naţionalismului românesc din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Mihai Eminescu, denunţa virulent, ca maşinaţie favorizându-i pe evreii germanofoni, intenţia autorităţilor imperiale de a dilua şi prin intermediul Universităţii Francisco-Josephine caracterul românesc al Bucovinei[69], iar «regăţenii» P.S. Aurelian, George Sion şi Nicolae Iorga, călători la Cernăuţi, relatau alarmaţi că, din aceleaşi pricini, între care al doilea menţiona direct «invasiunea ovreimii», limba română părea aici a regresa vizibil în favoarea

---

[66] Erich Prokopowitsch: *Die rumänische Nationalbewegung in der Bukowina und der Dako-Romanismus,* Graz/Köln 1965.

[67] A făcut senzaţie multă vreme replica baronului Mustatza, care, pe peronul gării din Cernăuţi, la salutul adresat în limba română de regele Carol I al României, i-a răspuns acestuia în germană cu propoziţia *Majestat, wir sind deutsch erzogen!* («Maiestate, noi avem educaţie nemţească») *ibid.,* p. 115.

[68] De altfel, o atitudine simetrică faţă de limba germană vor adopta liderii ruteni din tânăra generaţie, precum Nikolai Wassilko sau Stefan Smal-Stocki, legitimaţi politiceşte tocmai prin ruptura de «bătrânii» politicieni rusofili şi prin miza pe naţionalismul ucrainean sprijinit de Viena. Semnificativă este de aceea respingerea de către aceştia a ofertei fracţiunii poloneze din Reichsrat de a transforma Universitatea din Cernăuţi într-una ucraineană, cf. Turczynski, *op.cit.,* p.192.

[69] Vezi, printre altele, textele «Numiri la Universitatea din Cernăuţi», publicat iniţial în *Curierul de Iaşi* din 23 iulie 1876 şi «La anul 1774», publicat iniţial în *Curierul de Iaşi* din 30 septembrie 1877, reluate în ediţia de *Opere,* vol.IX, Bucureşti 1980, p. 160 şi 429. Trei decenii mai târziu, Nicolae Iorga socotea la rândul său Universitatea cernăuţeană drept «universitate austriacă pentru Evrei», deoarece aceştia ar fi, ca prezenţă în rândul profesorilor şi studenţilor, «cei mai mulţi, cu mult cei mai mulţi», cf. *Românismul în trecutul Bucovinei,* Cernăuţi 1938, p. 326.

Scanned with OKEN Scanner

germanei[70]. O atestă chiar amintirile unor martori ai epocii, precum foştii gimnazişti cernăuţeni (evrei de origine) Wilhelm Reich sau Ninon Ausländer (Hesse), unde lipsesc orice referinţe la limbi «locale» a căror deprindere le-ar fi fost impusă de sistemul oficial de instrucţie[71]. Nu e aşadar de mirare că, după 1918, când autorităţile române au pretins funcţionarilor statului, inclusiv profesorilor gimnaziali şi universitari, cunoştinţe suficiente de limbă română, măsura a fost percepută ca un mijloc de îndepărtare a evreilor (şi germanilor) moşteniţi de la administraţia austriacă. Pe fundalul unui antisemitism în plină expansiune, teatrul, universitatea, şcoala vor deveni acum teren de înfruntare directă, uneori însoţită chiar şi de violenţe fizice, precum faimoasa manifestare a studenţilor români soldată cu expulzarea reprezentaţiilor în germană ale lui Alexander Moissi din clădirea Teatrului «Naţional» din Cernăuţi[72], ori incidentele de după sesiunea de bacalaureat din 1926, când protestele candidaţilor respinşi din pricina deficienţelor la limba şi literatura română, în majoritatea evrei, au culminat cu asasinarea tânărului David Fallik de către un extremist român[73]. De altfel, disocierea administrativă a evreilor de germani (măsură privită cu destulă simpatie de aceştia din urmă) va împiedica, în conformitate cu legile româneşti, înscrierea elevilor evrei la liceele germane, fapt resimţit şi el ca discriminare şi tentativă de «românizare» forţată[74] – ceea ce va stimula cu atât mai mult cultivarea limbii germane în comunicarea curentă din mediul urban, în care ea s-a menţinut din plin, inclusiv cu concursul cercurilor intelectuale româneşti şi ucrainiene, până spre sfârşitul deceniului al patrulea. Înflorirea «miraculoasă» a unei literaturi germane ataşată modelelor modernităţii, scrisă cu precădere de autori evrei[75], nu face decât să sublinieze complexitatea unei constelaţii în care nu mai puţin notabilă este, în acelaşi timp,

---

[70] P.S. Aurelian: *Bucovina. Descriere economică însoţită de o hartă*, Bucureşti 1876, p.VIII, XVII; George Sion: *Notiţe despre Bucovina*, Bucureşti 1882, p. 39, 48, 80. Iorga, în *op.cit.*, p. 219, se revoltă că evreii pe care îi întâlneşte nu par a şti sau a dori să înveţe româneşte.

[71] Vezi Wilhelm Reich: *Leidenschaft der Jugend. Eine Autobiographie 1897-1922*, Köln 1994 şi fragmentele de manuscris citate de Gisela Kleine: *Ninon und Hermann Hesse. Leben als Dialog*, Sigmaringen 1982.

[72] Turczynski, *op.cit.*, p. 223

[73] Manfred Reifer: «Geschichte der Juden in der Bukowina (1919-1944)», în Gold, *op.cit.*, vol.II, p. 6.

[74] Hermann Sternberg: «Zur Geschichte de Juden in Czernowitz», în *ibid.*, p. 42.

[75] Andrei Corbea: «Sprach-und Raumgrenzen als Komponenten der kulturellen Produktivität», în Andrei Corbea/Michael Astner, *Kulturlandschaft Bukowina. Studien zur deutschsprachigen Literatur des Buchenlandes nach 1918*, Iaşi 1990, p. 7-17, Wichner/Wiesner, *op.cit.*, Amy Colin/Alfred Kittner (Hrsg.) *Versunkene Dichtung der Bukowina*, München 1994.

Scanned with OKEN Scanner

adaptarea, mai mult sau mai puţin fortuită (petrecută în general după 1930), a noilor generaţii de copii evrei la exigenţele şcolii româneşti: gradul de cunoaştere a limbii române sporeşte la aceştia, concomitent cu o considerabilă familiarizare cu valorile culturale ale românilor[76].

3. În aceste coordonate se înscrie şi cazul tânărului Paul Antschel, născut la Cernăuţi în 1920 într-o familie în care germana dobândită prin educaţie şi lecturi îşi dispută întâietatea cu idişul tradiţional, polaritate pe lângă care convingerile sioniste ale tatălui se străduie să insinueze şi ebraica modernă. Biografia standard a copilăriei şi tinereţii cernăuţene a viitorului poet[77] consemnează etapele socializării sale «lingvistice», de la grădiniţa germană şi şcoala elementară ebraică «Ssafa Iwrija», până la liceele româneşti (Liceul Ortodox de Băieţi şi Liceul «Marele Voevod Mihai»), unde pare a dezvolta, spre deosebire de mulţi copii evrei pentru care se potriveşte afirmaţia că *die Jugend mußte die Staatssprache in der Schule lernen, selten aber gewann jemand ein persönliches, intimes Verhältnis zu dieser Sprache* («tineretul trebuia să înveţe la şcoală limba oficială, rareori însă dobândea cineva o relaţie personală, intimă cu această limbă»)[78], însuşiri deosebite în mânuirea acesteia[79], chiar şi în ciuda rezervei legate de faimoasa propoziţie din scrisoarea către Tante Minna din 30 ianuarie 1934: *Ja, was Antisemitismus in unserer Schule betrifft, da könnte ich ein 300 Seiten starkes Buch darüber schreiben* («De fapt, în ceea ce priveşte antisemitismul din şcoala noastră aş putea scrie pe această temă o carte masivă de 300 de pagini.»)[80] în acelaşi an va vizita pentru prima oară Bucureştiul, invitat de un unchi stabilit în capitala României. Se evidenţiază de asemenea la limba franceză, în vreme ce, prea bun la germană pentru nivelul pretins de programa alcătuită pentru elevii români, participă la terorizarea profesorului, evreu de altfel, pentru ca, finalmente, să se apropie prin intermediul lecţiilor acestuia de literatura lui Lessing, Goethe, Schiller şi Kleist[81]. În ultimii ani

---

[76] Vezi în acest sens convingătoare mărturii de epocă precum jurnalul tinerei Mirjam Korber. *Deportiert. Jüdische Lebensschicksale aus Rumänien 1941-1944,* hrsg. von Erhard R.Wiehn, Konstanz 1992. Este pe de altă parte interesantă observaţia lui Schlomo Bickel, scriitor de limbă idiş originar din Cernăuţi, care nu-şi explică faptul că un «evreu român» (subl. n.) precum Celan a putut deveni poet de limba germană, în Scholmo Bickel: «Einsich und Erumsich», în *Zukunft*, Nr.10 (1967), p. 407 f.

[77] Chalfen, *op.cit.*

[78] *Ibid.*, p. 18.

[79] *Der Rumänischlehrer lobte Pauls Wortschatz und die korrekte Aussprache, die bei jüdischen Schülern nicht häufig war* («profesorul de română lăuda vocabularul lui Paul şi pronunţia corectă ce nu se întâlnea prea des la elevii evrei»), în *ibid.*, p. 43.

[80] *Ibid.*, p. 51.

[81] *Ibid.*, p. 59.

Scanned with OKEN Scanner

de liceu vor trece pe primul plan lecturi din Rilke, Verlaine, Rimbaud, Shakespeare (în original!), Arghezi, şi tot acum vor avea loc mult invocatele dispute cu colegul Immanuel Weißglas asupra traducerilor (inclusiv ale versurilor lui Eminescu) în şi din limba germană[82]. Chiar dacă matricolele şcolare cercetate de Peter Rychlo[83] indică sensibile diferenţe faţă de anumite aserţiuni ale lui Chalfen, ca de exemplu chiar şi în privinţa notelor obţinute la română în ultimii ani de liceu – în general între 6 şi 7 –, se poate lesne imagina bagajul lingvistic şi cultural cu care Paul Antschel a absolvit această perioadă de formare intelectuală; pe un teren favorabil, precum cel al adolescentului introvertit şi sensibil, dornic de lecturi şi de emulaţie a spiritului, chiar şi programa, în sine conservatoare şi apăsat «naţională», a liceului românesc, cu deosebire materiile «literare», puteau rodi, mai cu seamă pe fondul oferit de acumulările «paralele» în limba germană[84]– canonul şcolar al «marilor clasici» români, de pildă, inteligent predat, impunea un anume antrenament al limbii literare ce deschidea accesul nemijlocit către modernitatea pe care Arghezi a simbolizat-o din plin pentru generaţia tânărului Celan. Se va fi interesat oare Paul Antschel de producţiile literaţilor români din gruparea cernăuţeană «Iconar», cea discutată de G. Călinescu în *Istoria literaturii române de la origini până în prezent* sub titlul «Suprarealismul bucovinean»[85]? Greu de crezut, dacă luăm în consideraţie şi simpatiile de extremă dreaptă şi implicit antisemitismul acelora. Şi de aceea probabil preferă «definitiv» ca «modele poetice» pe cei descoperiţi datorită imensei biblioteci a lui Karl Horowitz, datorită căreia a avut în mână volumele de poezii ale lui Trakl, Georg Heym, Klabund ori Stefan George; concomitent, la Institutului Francez din Cernăuţi citea asiduu pe Valéry şi Apollinaire (după ce la Tours, printre studiile de biologie şi anatomie umană, se adâncise în romanele lui Julien Green şi Thomas Mann)[86], iar între 1940 şi 1941, în Cernăuţiul ocupat de sovietici, va învăţa limba rusă, atât cât să încerce primele traduceri din Esenin[87].

---

[82] *Ibid.*, p. 72f.

[83] Peter Rychlo, «Neue Angaben zu Celans Gymnasialjahren aus dem Czernowitzer Bezirksarchiv», în Corbea/Astner, *op.cit.*, p. 205-210.

[84] Edith Silbermann, «Erinnerungen an Paul Celan», în *Begegnung mit Paul Celan*, Aachen 1993, p. 43, crede că *die Kenntnisse auf dem Gebiet der deutschen Literatur, der Philosophie und Geschichte, die das rumänische Gymnasium Paul vermittelte, konnten ihn nicht befriedigen* («cunoştinţele din domeniul literaturii germane, al filosofiei şi istoriei pe care i le oferea lui Paul gimnaziul românesc nu-l puteau satisface»).

[85] Vezi Gheorghe Hrimiuc, «Gruparea poetică ICONAR», în Corbea/Astner, *op.cit.*, p. 214-220.

[86] Chalfen, *op.cit.*, p. 83.

[87] Silbermann, *op.cit.*, p. 57.

Scanned with OKEN Scanner

Pe de altă parte, «viclenia istoriei» va fi cea care, în aceşti ani, îi va inocula tânărului nevoit să asiste la prăbuşirea civilizaţiei în care se formase o suspiciune funciară faţă de limbile devenite instrumente ale teroarei şi crimei. Îndoielile şi crizele de conştiinţă nu vor întârzia să se preschimbe în obsesie a scrisului «în limba ucigaşilor», chinuit de întrebarea din poemul «Nähe der Gräber»: *Und duldest du, Mutter, wie einst, ach, daheim,/ den leisen, den deutschen, den schmerzlichen Reim?* («Mai poţi răbda, o mamă, ca odinioară, acasă,/ rima cea delicată, germana dureroasa rimă?»)[88]. România celor implicaţi în represiunea antisemită de la Cernăuţi din 1941, în ridicarea ghettoului şi deportările în Transnistria nu i se va fi părut o alternativă mai fericită – gândul de a-l traduce pe Arghezi, împărtăşit cuiva în lagărul de muncă de lângă Buzău[89], se va fi datorat probabil şi simpatiei pentru cel care fusese la rândul său închis în lagăr de regimul antonescian –, iar de rusa «eliberatorilor» Cernăuţiului va fugi la începutul anului 1945 la Bucureşti. «Ambiguitatea» nu avea însă să înceteze: în timp ce în cercul bucovinenilor din jurul lui Alfred Margul Sperber va continua să vorbească şi să scrie în germană, la Editura Cartea Rusă pornea să traducă în româneşte pe Lermontov şi Cehov, dar şi pe Simonov şi pe doctorul Galperin, activist sovietic «pe tărâmul răspândirii ştiinţei»[90]. Implantat acum într-un mediu lingvistic în care prevalează româna, i se adaptează, se pare, fără vreo dificultate, după cum rezultă din toate amintirile celor care l-au cunoscut în acei ani[91]; mai mult, în încercarea *dort heimisch zu werden, wo er Arbeit und Freunde gefunden hatte* («de a se simţi acasă acolo unde găsise de muncă şi prieteni»), ca şi sich auch als Schreibendem ein Bleiben zu ermöglichen («a-şi face posibilă rămânerea şi ca unul ce scrie»)[92] începe să scrie poezie şi proză în această limbă, descoperindu-şi, o dată cu posibilităţile ei expresive, «vocaţia de poet de limba română», după cum crede a şti Petre Solomon[93]. Întâlnirea, hotărâtoare pentru destinul ulterior al liricii sale, cu suprarealismul bucureştean postbelic – întâlnire paradoxală, căci, mai curând livrească, ea s-a petrecut de la distanţă[94] şi oarecum «prin

---

[88] Inclus în Paul Celan, *Das Fruhwerk* (vezi nota 14), p. 136.

[89] Silbermann, *op. cit.*, p. 49.

[90] Barbara Wiedemann: «Grischas Apfel und bitteres Staunen. Paul Celans Übertragungen ins Rumänische», în *Celan Jahrbuch,* Nr.5 (1993), p. 139-163.

[91] Vezi, pe lângă cartea lui Petre Solomon, *op.cit.*, textele adunate în *Zeitschrift für Kulturaustausch,* Nr.3 (1982), aparţinând lui Marcel Aderca, Maria Banuş, Ion Caraion, Nina Cassian, Ovid S. Crohmălniceanu, Horia Deleanu, Alfred Kittner, Petre Solomon, în urma colocviului Celan de la Institutul Goethe din Bucureşti, 1981.

[92] Barbara Wiedemann: «Meteoriten. Zu Paul Celans Bukarester Prosa», în *Celan Jahrbuch,* Nr.3 (1989), p. 119.

[93] Solomon, *op.cit.*, p. 85.

[94] *Ibid.*, p. 95.

Scanned with OKEN Scanner

ricoşeu», de vreme ce «prietenii poeţi» ai cernăuţeanului făceau parte implicit, din cauza angajamentului lor politic în Partidul Comunist, din criticii severi ai «formalismului», – a avut loc şi ea «în limba română», în care, simptomatic, traducea tot atunci şi câteva proze scurte ale lui Kafka. Apariţia în 1947 în *Contemporanul,* în versiune românească, a «Tangoului morţii»[95], publicat în germană abia un an mai târziu, în placheta vieneză *Der Sand aus den Urnen,* simbolizează momentul de vârf al popasului bucureştean şi al celui «în limba română» al poetului care doar de aici încolo se va numi Paul Celan; el anunţa şi o despărţire, căci numai câteva săptămâni după aceea semnătura revenea în *Agora* lui Ion Caraion sub primele sale poeme germane tipărite de dânsul vreodată *(Das Gastmahl, Das Geheimnis der Farne, Ein wasserfarbenes Wild),* iar *Revista literară* semnala «pozitiv» publicarea «în traducere» a «poetului german Paul Celan»[96]. Opţiunea fusese aşadar făcută, iar aventuroasa trecere a frontierei şi a Cortinei de Fier spre Occident, va marca momentul «alegerii» limbilor. Limba română devine brusc una pasivă, iar locul ei în comunicarea curentă îl ia franceza (mânuită însă «aproximativ», după propriile declaraţii, multă vreme[97]), cu care însă nu va mai repeta experienţa «bilingvismului poetic» exersat la Bucureşti. Româneşte va mai vorbi rareori, poate cu Cioran[98] sau cu Gherasim Luca, şi, din când în când, cu vizitatorii de la Bucureşti, pe care îi va întâlni după 1964; în schimb, în ciuda tuturor bunelor intenţii, traducerile din poeţi români vor fi sporadice şi, cantitativ, în comparaţie cu raporturile întreţinute cu poezia franceză, rusă sau engleză, cu totul nesemnificative[99].

Formula memorabilă a Mariei Luise Kaschnitz cu privire la germana vorbită şi scrisă de Paul Celan *(sein vielschichtiges, vielstimmiges Deutsch/* «germana sa cu multe voci şi straturi»)[100] conţine esenţa a tot ceea ce se

---

95 Traducerea românească nu aparţine integral lui Petre Solomon, după cum el însuşi recunoaşte, din moment ce autorul, suficient de stăpân pe limba română, a participat la elaborarea ei, vezi *ibid.,* p. 55-56.

96 Apud *ibid.,* p. 77

97 *Ibid.,* p. 214

98 Celan va fi primul traducător al lui Cioran în limba germană, cu versiunea intitulată *Die Lehre vom Zerfall* la *Précis de décomposition* (Hamburg 1953), considerată dintre toate transpunerile germane ale eseistului drept cea mai puţin reuşită (vezi Cornelius Hell: *Skepsis, Mystik und Dualismus. Eine Einfurhrung in das Werk E.M.Cioran,* Bonn, 1985, p. 25). Despre relaţia destul de sporadică dintre ei Cioran va relata în interviul acordat lui Leonhard Reinisch în *Merkur,* Nr.7 (1976), p. 655 ff, şi în articolul «Beim Wiederlesen der „Lehre vom Zerfall"» în *Akzente* (1979, p. 332-337).

99 Paul Celan: *Gesammelte Werke* (vezi nota 1), vol. 5, p. 555, 557 (din Arghezi), p. 545, 547 (din Gellu Naum), p. 551 (din Virgil Teodorescu).

100 Marie Luise Kaschnitz, «Rede auf den Preisträger», în Dietlind Meinecke (Hrsg.): *Über Paul Celan,* Frankfurt am Main 1973, p. 75.

Scanned with OKEN Scanner

poate spune cu privire la relaţia dintre limba «maternă» şi toate celelalte pe care poetul le-a cunoscut şi le-a utilizat, inclusiv limba română. Am încercat să arătăm mai sus faptul că germana «cultă» vorbită în Bucovina mai ales de către evrei a ilustrat ea însăşi, dincolo de reproşurile «puriste» ce i s-au făcut, ideea după care plurilingvismul constituie o trăsătură inerentă oricărei comunităţi lingvistice: *Eine Sprache ist viele Sprachen, kein geschlossenes homogenes Monosystem, sondern ein flexibles, dynamisches Polysystem, ein Konglomerat von Sprachen* («o limbă înseamnă multe limbi: nu un monosistem închis şi omogen ci un polisistem flexibil, dinamic, un conglomerat de limbi»)[101]. Senzaţia de «înstrăinare» cu care tânărul Paul Antschel a ascultat pentru prima oară la unchiul revenit din Reich germana vorbită acolo[102] semnalează diferenţa calitativă pe care deja Wilhelm von Humboldt o identifica în ceea ce el numea *sinnliche Form* («forma sensibilă»), marca sonoră *(Klang der Sprache)* ce ar conţine ea însăşi *eine eigentümliche Weltansicht* («o reprezentare specifică despre lume»), cu alte cuvinte «reprezentarea» pe care *die Nation sich von der Welt macht, und für alle Empfindungen, welche die Welt in ihr hervorbringt* («naţiunea şi-o face despre lume, şi pentru toate senzaţiile pe care lumea le induce în ea»)[103]. Rezultat al unui mixaj la care şi-au dat concursul împrejurări social-istorice irepetabile, cu consecinţe fonetice, lexicale ori gramaticale specifice, germana deprinsă de Paul Antschel la Cernăuţi, corectă şi «frumoasă» ca *Schriftdeutsch* («germana scrisă»), reprezenta din capul locului o «deviere», o «sfidare» şi în acelaşi timp o «îmbogăţire» în raport cu un model exclusiv «naţional»; deschiderea şi disponibilitatea către oferta alterităţii ţin în acest caz, dacă ar fi să-l urmăm pe acelaşi Humboldt,[104] de însuşi «spiritul» pe care limba îl exteriorizează, în care «prezenţa», obiectiv determinabilă, a acumulărilor culturale adiacente se completează cu multiplele imponderabile ale experienţelor individuale. În acea «meta-German» în care, crede George Steiner, ar fi scris Paul Celan[105], expurgarea de către poet, cu riscul asumat al «amuţirii», a moştenirii lingvistice corespunzătoare unui *Volksgeist* definitiv compromis prin genocidul pe care l-a patronat, n-a fost posibilă decât cu concursul implicit al plurilingvismului, al «vocilor» diversităţii, al ecumenismului referenţial.

---

101 Wandruszka, *op.cit.*, p. 39.
102 Chalfen, *op.cit.*, p. 50.
103 Wandruszka, *op.cit.*, p. 164.
104 *Ibid.*, p. 210.
105 George Steiner, *After Babel*, New York/London 1975, p. 389.

Scanned with OKEN Scanner

4. Într-o atare viziune, teza lui George Guţu – după care «presiunea» culturală a limbii române, care, până la 1948, a constituit pentru tânărul Celan mediul lingvistic dominant, vizavi de care exerciţiul germanei este unul mai mult sau mai puţin tolerat[106], şi a pus o amprentă adâncă asupra operei sale în întregul ei[107] – poate fi luată în discuţie fără doar şi poate.

Nu credem că, formulând-o astfel, am falsificat ideea germanistului bucureştean, ci doar că, prin aparenţa limitării, i-am extins aria de verificare. Metodologia comparatistă tradiţională, de care, de altfel, George Guţu nu pregetă să se distanţeze[108], subminează implicit întreprinderi în care «relaţionarea» (vezi compararea) autorilor şi operelor tinde a se «concretiza» peste măsură, căci un concept precum blagiana «influenţă catalitică» nu poate acoperi o zonă unde doar «raporturile faptice»[109] pot convinge. A-l asocia pe Celan în mod direct cu «clasicii modernităţii» româneşti – Blaga, Arghezi ori Philippide –, aşa cum procedează George Guţu, fără ca elemente foarte precise – altele decât eventuala preţuire de către Celan a liricii lui Blaga, decât încercarea de a-l traduce pe Arghezi sau decât cunoştinţa cu Philippide – să poată justifica juxtapunerea, lasă în cel mai bun caz loc la ceea ce Ulrich Weisstein numea odată *ein Abrutschen ins Bodenlose der literakritischen Spekulation* («o cădere în abisul speculaţiei criticii literare»)[110], favorizând involuntar şi suspiciunea «tezismului»[111] de care a fost

---

[106] Barbara Wiedemann ajunge să disocieze în acest caz între *Muttersprache* (limba maternă)-germană şi *Umgang-* sau *Alltagsprache* (limba uzuală sau cotidiană)-româna, vezi Barbara Wiedemann: *Meteoriten* (cf. nota 90), p. 112.

[107] Guţu, *op. cit.*

[108] *Ibid.*, vol.1, p. 54-60.

[109] Vezi celebra definiţie a lui Marius-Françoise Guyard (din *La littérature comparée*, Paris 1961, p. 5) dată literaturii comparate ca *l'étude... des rapports de fait qui ont existé... entre les ouvres, les inspirations...* («studiu al raporturilor faptice care au existat între opere, între inspiraţii»).

[110] Ulrich Weisstein, *Einführung in die vergleichende Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1968, p. 4.

[111] Într-un răspuns dat Barbarei Wiedemann, George Guţu preciza: *Deutlich genug betonten wir in unserer Arbeit, es sei keineswegs unser Ziel, Celan etwa der rumänischen Literatur gewaltsam einzuverleiben oder gar Abhängigkeitsverhältnisse zu ihr sichtbar werden zu lassen. Auch vermieden wir weitestgehend, zwielichtige Begriffe wie vor allem jenen von «Einfluß» zu verwenden...* («Am relevat suficient de clar în lucrarea noastră că scopul nostru nu a fost în nici un caz acela de a-l încorpora, eventual, pe Celan în mod brutal în literatura română sau chiar de a reliefa nişte raporturi de dependenţă faţă de ea. De asemenea am evitat, pe cât posibil, să utilizăm concepte imprecise precum, mai ales, acela de „influenţă“»), vezi George Guţu: «Forschungsrezeption und Werkverständnis», în *Neue Literatur*, Nr.1 (1989), p. 64-71, aici p. 66-67.

Scanned with OKEN Scanner

vorba mai sus. În schimb, o trecere în revistă a analogiilor pe terenul limbajului liric al modernităţii, pe care, în limba română, Celan a sesizat-o desigur şi prin opera celor trei, chiar înainte de a-i citi pe suprarealiştii bucureşteni din a doua generaţie, are temeiuri depline şi deplasează discuţia în singurul spaţiu ce i se adecvează realmente: cel al impactului *formal*, nicidecum conţinutistic, al contemplării şi în ultimă instanţă chiar al practicării unui exerciţiu poetic supus prin însuşi sistemul diferit al limbii române altor canoane fonetice, sintactice ori topologice decât cele ale «modernilor» germani. Dintr-o celebră frază adresată lui Yves Bonnefoy rezultă importanţa pe care Celan o acorda, ca poet, «sistemului» în care avea a se încadra discursul liric: *Vous êtez chez vous, dans votre langue, vos réfèrences, parmi les livres, les oeuvres que vous aimez* («sunteţi la dumneavoastră, în limba şi referinţa dumneavoastră printre cărţile şi operele pe care le iubiţi»)[112]; cu atât mai mult transgresarea lui, pe care el a profesat-o cu o obstinaţie vecină cu fatalitatea, situează limba poeziei române şi, o dată cu ea, limba română într-o poziţie «excepţională» vizavi de propria-i poetică şi poietică, al căror studiu şi pe acest versant[113] – eventual în continuarea investigaţiei iniţiate de George Guţu – devine cu atât mai legitim cu cât Celan însuşi (într-o scrisoare către Nina Cassian) îi sugera, nu întâmplător, «zăcămintele» productive: «Eu, după cum ştii, scriu tot pe nemţeşte, adică fără doină şi troscot, dar deseori cu gândul la privilegiile ce le conferă întrebuinţarea unor cuvinte atât de inimitabile. Poate că mi s-a comunicat şi mie ceva de printre ele...»[114]

Fără îndoială că, o dată mai mult, episodul «bilingv» din opera poetului german Paul Celan se constituie în «evenimentul» central din care se nutreşte supoziţia asupra unei «constante» româneşti subiacente sau, cel puţin, a unei influenţe «catalitice» exercitate de o asemenea «coordonată» lingvistico-culturală asupra evoluţiei ulterioare (anului 1948) a liricii acestuia. În legătură cu resorturile ce l-au îndemnat pe tânărul Antschel, al cărui destin ca poet de limbă germană se desenase până atunci în cadrele livresc-epigonice ale modernismului cernăuţean interbelic, să cocheteze în

---

[112] Yves Bonnefoy, «Paul Celan» în *idem, Le nuage rouge. Essais sur la poetique*, Paris 1977, p. 306.

[113] Leonard Moore Olschner atrage atenţia, cu referire la «urmele» ebraicei şi ale limbilor slave, din păcate nu şi ale românei, în poemele celaniene, asupra faptului că *zu verstehen waren solche Einflüße keineswegs als formale übernahme, sondern als spraliches Formprinzip, in dem Sprache die Synthese rezipierter Sprachen darstellt* («asemenea influenţe nu ar trebui înţelese în nici un caz ca preluări formale ci ca un principiu lingvistic formal în care limba reprezintă sinteza limbilor receptate»), *op. cit.*, p. 47-49.

[114] Scrisoare redactată în limba română la 18 iulie 1957 şi expediată din Paris, vezi anexa «Briefe und Texte Paul Celans» în Guţu, *op. cit.*, vol.1, p. 252.

Scanned with OKEN Scanner

Bucureştiul imediat postbelic cu o «carieră» scriitoricească în limba română au fost formulate, dincolo de consensul asupra crizei identitare a evreului germanofon traumatizat de *Lingua Tertii Imperii,* cel puţin două categorii de motivaţii. Una dintre ele are tendinţa pronunţată de a bagateliza momentul, socotind probabil drept meandre biografice fără vreo importanţă deosebită tot ce precede epoca maturităţii poetice celaniene. Ar fi scris *some Romanian pieces* («câteva fragmente româneşti») doar *at the urging of freinds* («la solicitrarea prietenilor»)[115], crede, simplu, John Felstiner, reluând de fapt opinia Barbarei Wiedemann, care susţinea în 1985 că *er hat sein Interesse für die rumanischen Dichterfreunde und an einem literarischen Dialog mit ihnen ganz eindeutig zum Ausdruck gebracht, indem er sich ihrer Sprache bediente* («întrebuinţând limba lor, el şi-a exprimat foarte clar interesul său pentru prietenii săi poeţi români şi pentru un dialog literar cu ei»)[116]; nuanţele ulterior adăugate, precum aserţiunea că *Celan (hat) in Bukarest vor seiner Abreise den ernsthaften Versuch unternommen..., in dieser Sprache und ihrer Literatur seinen Platz zu finden* («Celan a încercat realmente, în Bucureşti, anterior plecării sale, să-şi găsească locul în această limbă şi în literatura ei»)[117], nu modifică esenţial tezele iniţiale: deşi utilizată cotidian, româna ar fi rămas pentru el *eine fremde Sprache*[118], textele «literare» produse în această limbă ar fi fost în ultimă instanţă ocazionale, căci destinate doar «dialogului» cu scriitorii cu care simţea că ar avea afinităţi[119], iar efectul acestei perioade n-ar depăşi opera timpurie a poetului[120]. Rezerva evident excesivă a acestui punct de vedere contrabalansează entuziasmul celui opus, susţinut cu precădere de Petre Solomon, ce socotea româna drept «a doua limbă maternă» a lui Celan[121] şi, în ciuda prea puţinelor texte româneşti rămase de la dânsul, îl vedea chiar «pomenit într-o istorie ideală a liricii româneşti, la un loc de frunte»[122]; decizia de a scrie româneşte ar fi fost determinată, în planul «raţiunii de a fi» a poeziei sale, de necesitatea interioară de a «disloca» tiparele prozodice şi stilistice ce o încorsetau în limba germană[123] – limba română, «o limbă cu vocaţia calamburului»[124], «o limbă plină de voci, foarte dotată pentru a exprima con-

---

115 Felstiner, *op. cit.*, p. 46.
116 Wiedemann-Wolf, *op. cit.*, p. 106.
117 Barbara Wiedemann, *Grischas Apfel...* (vezi nota 68), p. 140.
118 Barbara Wiedemann, *Meteoriten* (vezi nota 90), p.19.
119 *Ibid.*, p. 115; argumentul în acest sens ar fi tocmai preferinţa pentru română la poemele în proză.
120 Barbara Wiedemann, *Grischas Apfel...* (vezi nota 68), p. 140.
121 Solomon, *op. cit.*, p. 121.
122 *Ibid.*, p. 122.
123 *Ibid.*, p. 88.
124 *Ibid.*, p. 79.

Scanned with OKEN Scanner

creteţea şi culoarea lucrurilor, având însă şi posibilităţi de zbor spre cerurile abstracţiunii filozofice»[125], l-ar fi ajutat să găsească o soluţie temporară la neadecvarea «dicţiunii sale poetice la mesajul pe care ţinea să-l transmită şi pe care nu putea să-l înăbuşe»[126], cu efecte încă insuficient evaluate asupra operei ulterioare.

Or, în ceea ce ne priveşte, credem că tocmai aceste *efecte* asupra liricii de maturitate, şi nu textele româneşti «în sine», reprezintă miza fundamentală a experienţei absolvite de Paul Celan în zona «bilingvismului» poetic româno-german. Din multele observaţii interesante şi îmbogăţitoare ale cărţii lui Petre Solomon despre «dimensiunea românească» a operei lui Celan, ne-o însuşim pe aceea care întrevedea în momentul bucureştean prilejul alegerii românei «ca mediu lingvistic prielnic unui *antrenament poetic* (subl. n.), devenit necesar pentru însăşi evoluţia lui»[127]. Dacă am examinat mai sus determinările exterioare pe al căror fundament s-au constituit premisele poeticii celaniene, am avut în vedere tocmai acele acumulări care au profilat latent sensul enunţului central al discursului despre «meridian»: *Das Gedicht will zu einem Andern, es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber. Es sucht es auf, es spricht sich ihm zu* («poezia tinde spre un Altul, are nevoie de acesta, de ceva care să i se opună. Ea îl caută, i se spune»)[128] – reprezentarea despre limbajul poeziei ca despre o structură prin excelenţă conotativă, permeabilă, deschisă, «în mişcare», sistem relaţional, desubstanţializat şi, cu cuvintele lui Beda Allemann, *ein Prozeß, mit dem man unterwegs ist und der auf etwas hinzielt* («un proces prin care te afli în mişcare şi care tinde spre ceva»)[129]. În acea mecanică a conversiei înstrăinării sociale şi individuale *(Entfremdung)* în insolitare textuală/*ostrannenie (Verfremdung)*, aşa cum am imaginat-o noi înşine[130], de o importanţă crucială este momentul «depăşirii limitei» spre «saltul calitativ»; o proiecţie a acestuia «cu încetinitorul» a încercat, convingător, Michael Jakob atunci când, pe urmele sugestiilor lui Beda Allemann, a reconstituit

---

[125] *Ibid.*, p. 103.
[126] *Ibid.*, p. 105.
[127] *Ibid.*, p. 88.
[128] Celan, *Der Meridian* (vezi nota 1), p. 198.
[129] Beda Allemann, «Paul Celans Sprachgebrauch», în Amy D. Colin (ed.): *Argumentum e Silentio*, Berlin/New York 1987, p. 10.
[130] Andrei Corbea: «Das Fremde in der Fremde. Zur Typologie einer Literatur des Deutschtums im Ausland», în *Begegnung mit dem Fremdem. Akten des VIII. Internationalen Germanisten-Kongresses Tokyo*, 1990 hrsg. von Eijiro Ivasaki und Yoshinori Shichiji, Bd. 10, München 1991, p. 171-178. Şi Beda Allemann consideră conceptul brechtian de *Verfremdung* drept esenţial pentru «poetica» celaniană, vezi Allemann, *op. cit.*, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

în interiorul operei «pragul» echivalent cu *die Unterbrechung genau jener poetischen Konventionalität, die von Bachtin als eine Art bloßen Innerlichkeitskäfigs kritisiert worden ist* («fărâmarea tocmai acelei convenţionalităţi poetice care a fost criticată de Bachtin ca o simplă cuşcă a interiorităţii»)[131]. Întregul edificiu argumentativ al exegetului se bazează pe teza conform căreia poetica lui Paul Celan ar coincide cu o *poetische Notwendigkeit, auf Andere(s) zuzugehen* («necesitate poetică de a se îndrepta spre ceilalţi/ altceva»), ca model sincronic/diacronic al «trecerii» de la *monologism* la *dialogism*[132], până într-acolo încât, după dânsul, germana lui Celan s-ar defini ca «die eigene Fremdsprache oder die fremdgewordene Muttersprache» (propria limbă străină sau limba maternă înstrăinată)[133]. În cronologia operei, *incipit*-ul «schimbării la faţă» l-ar reprezenta Die Todesfuge, şi, într-o perspectivă mai largă, perioada bucureşteană şi «românească» a poetului. *Dieser Schritt, der nach* Todesfuge *stattfindet, erscheint als Sprung, d.h. als ein zunachst unvermittelter Übergang ins Fremde* («acest pas care are loc după *Todesfuge* apare ca salt, respectiv ca o trecere bruscă în alteritate»)[134], inclusiv *in die fremde Sprache,* care, dacă n-o înlocuieşte pe cea germană, o «completează» ca «alternativă»[135]. Deşi radicalitatea negaţiei tuturor predeterminărilor lingvistice, poetologice, stilistice, ca şi cea a opţiunilor experimental-ludice ale noului «început» suprarealist se va revela foarte curând, crede Michael Jakob, ca aparentă *(Im Moment des Ergreifens des Fremden zeigt sich... bereits schlagartig die Rückkehr des Eigenen/* «chiar în momentul captării alterităţii se arată nemijlocit revenirea a ceea ce e propriu»[136]), această «reîntoarcere» la poezie şi la limba germană nu priveşte totuşi «înapoi», ci înspre un «înainte» al «stranietăţii» *(das Fremde),* către «întâlnirea» cu care se inaugurează meditaţia poeziei asupra ei însăşi; *der neue Ton, auf den wir in der Bukarester Lyrik treffen* («noul sunet pe care-l întâlnim în lirica bucureşteană»)[137] înseamnă «insolitaire» *(Ver-fremdung)* şi *Abschattung bzw. Deviation von Wirklichkeitsreferenz* («umbrirea respectiv devierea de la referentul realităţii»)[138], înseamnă «poetica destrucţiei» de care vorbea Amy Colin[139], ori libertatea în fine conştien-

---

131 Michael Jakob, *Das «Andere» Paul Celans oder von den Paradoxien relationalen Dichtens,* München 1993, p.51.
132 *Ibid.,* p. 11.
133 *Ibid.,* p. 49.
134 *Ibid.,* p. 152.
135 *Ibid.,* p. 159.
136 *Ibid.,* p. 140.
137 *Ibid.,* p. 179.
138 *Ibid.,* p. 180.
139 Amy Colin, *Paul Celan. Holograms of Darkness,* Bloomington/Indianapolis, 1991.

Scanned with OKEN Scanner

tizată a unei *selbstewußten Beweglichkeit innerhalb der Sprachen und vor allem... einer Erweiterung der stimmlichen Differenzierung im eigenen Gedicht* («motilitate conştientă de sine în interiorul limbilor şi mai ales o lărgire a diferenţierii vocale în propria poezie»)[140]. Cu alte cuvinte, această spectaculoasă *Genesung durch Krankheit* («însănătoşire prin boală») petrecută prin intermediul limbii române coincide cu un fel de «spirală a progresului» cu o «aflare a Sinelui» poetic prin *Umsetzung des Angeeigneten in ein Eigenes* («transformare a ceea ce e însuşit în ceva propriu»)[141]. De altfel, fără a mai recurge la soluţia extremă a «bilingvismului poetic», Celan va practica de aici înainte cu o consecvenţă simptomatică exerciţiul continuu al reîmprospătării resurselor propriului limbaj poetic prin traducere – «întâlnire» şi «dialog», hermeneutică a alterităţii, unde textul înregistrează scrupulos «urmele» mai mult sau mai puţin adânci ale anevoiosului ceremonial al apropierii şi identificării cu Celălalt.

Limba română însoţeşte din umbră (şi probabil şi din structurile «de adâncime» ale limbajului poetic) opera maturităţii poetului, fără a o marca la «suprafaţă», precum franceza sau rusa, din care Paul Celan a tradus în deceniile cinci şi şase cu pasiune şi intensitate. Se întâlneşte la Paris cu Arghezi, idolul din tinereţe, pe care îl consideră acum intraductibil[142], îl citeşte pe Nichita Stănescu[143], promiţându-şi finalmente *le retour, tardif, vers la poésie roumaine, un peu refoulée, je l'avoue, au milieu des mes péripétie occidentales* («reîntoarcerea, tardivă, la poezia română, puţin cam refulată, recunosc, de-a lungul aventurilor mele occidentale»).[144]

Nu va mai ajunge să o facă niciodată.

---

[140] Oslchner, *op. cit.*, p. 47.

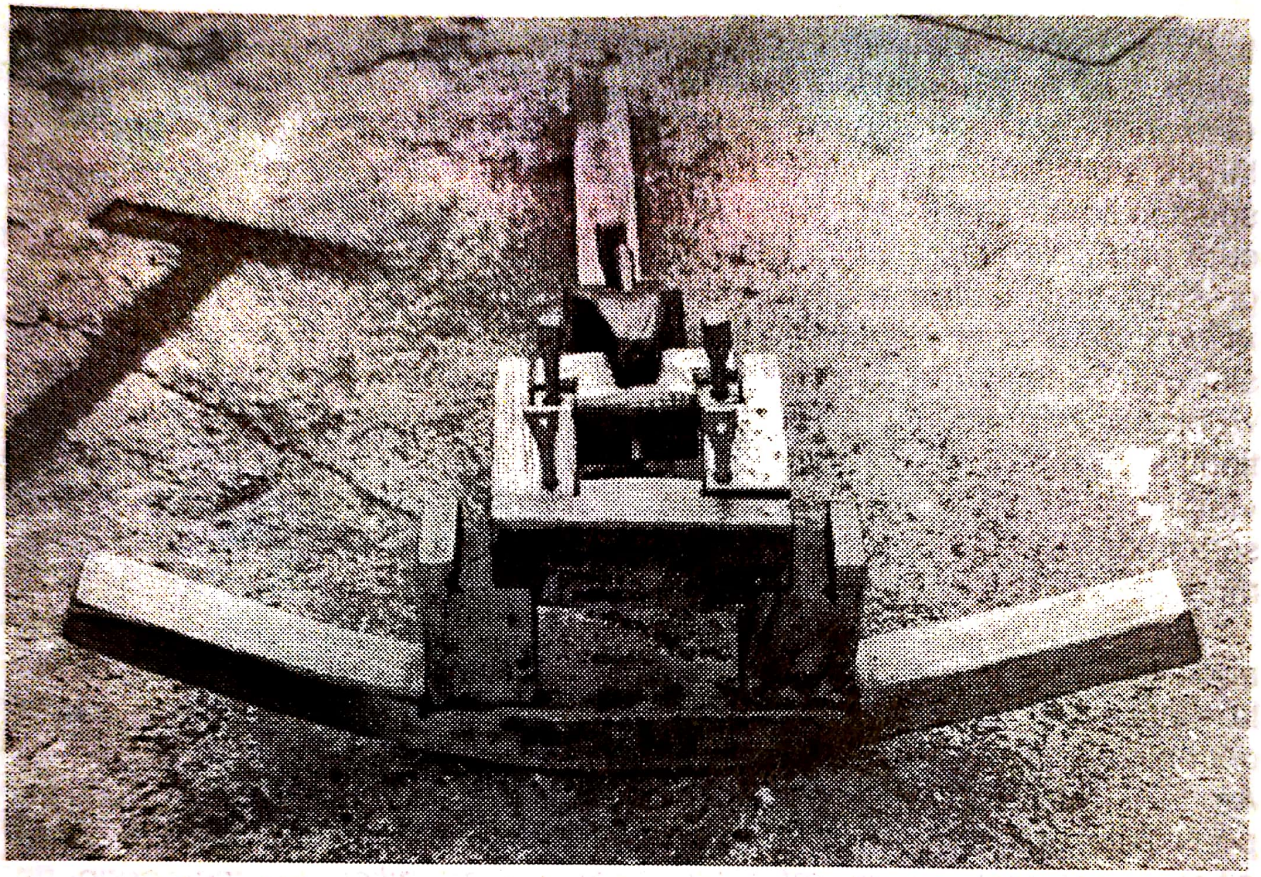
[141] *Ibid.*, p. 49.

[142] Silbermann, *op. cit.*, p. 67.

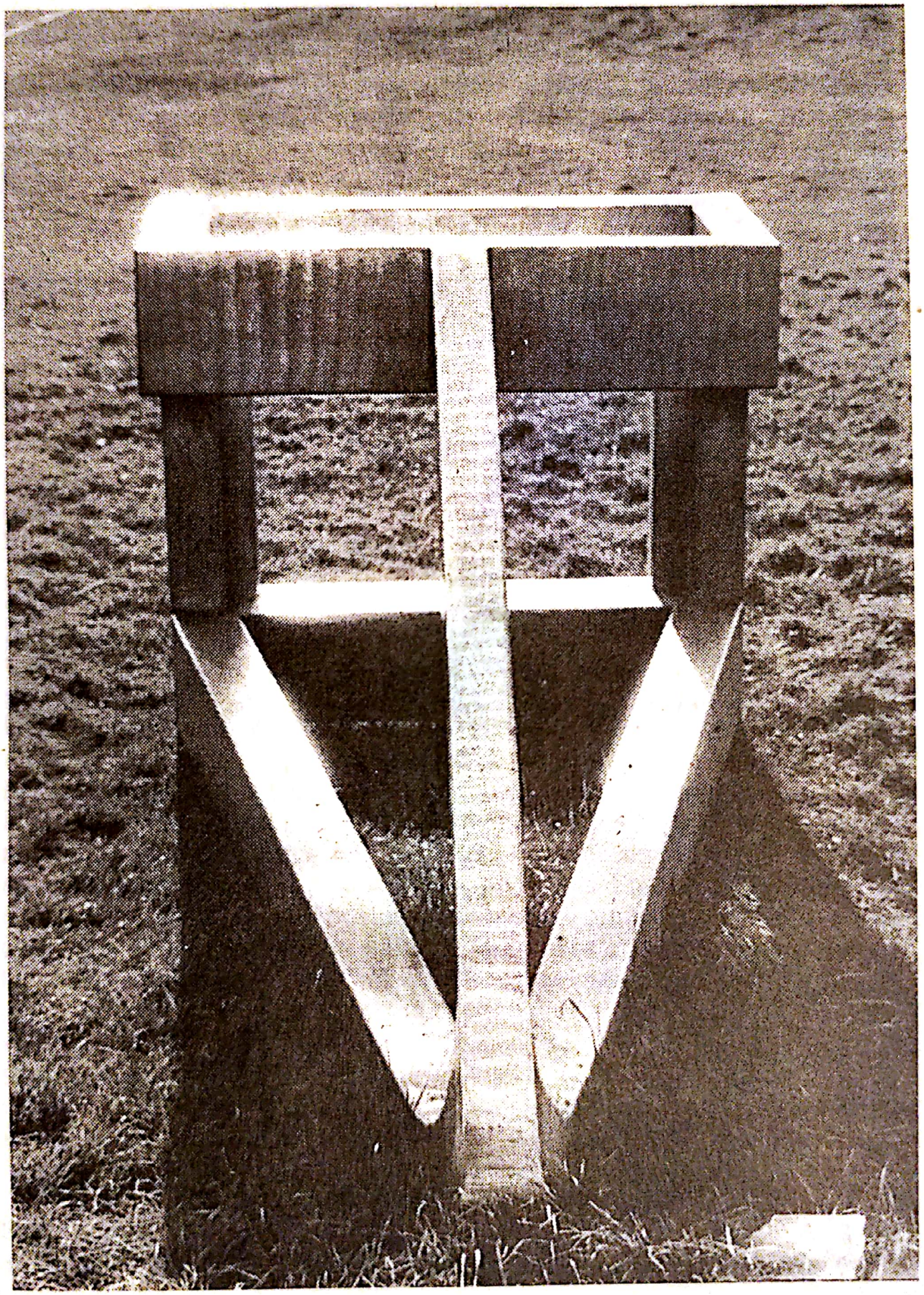
[143] Informaţia provine de la Barbara Wiedemann, după consultarea la Marbach a bibliotecii lui Paul Celan, cf. *Grischas Apfel* (vezi nota 68), p. 141.

[144] Vezi scrisoarea către Petre Solomon din 12 septembrie 1962, în Solomon, *op. cit.*, p. 228.

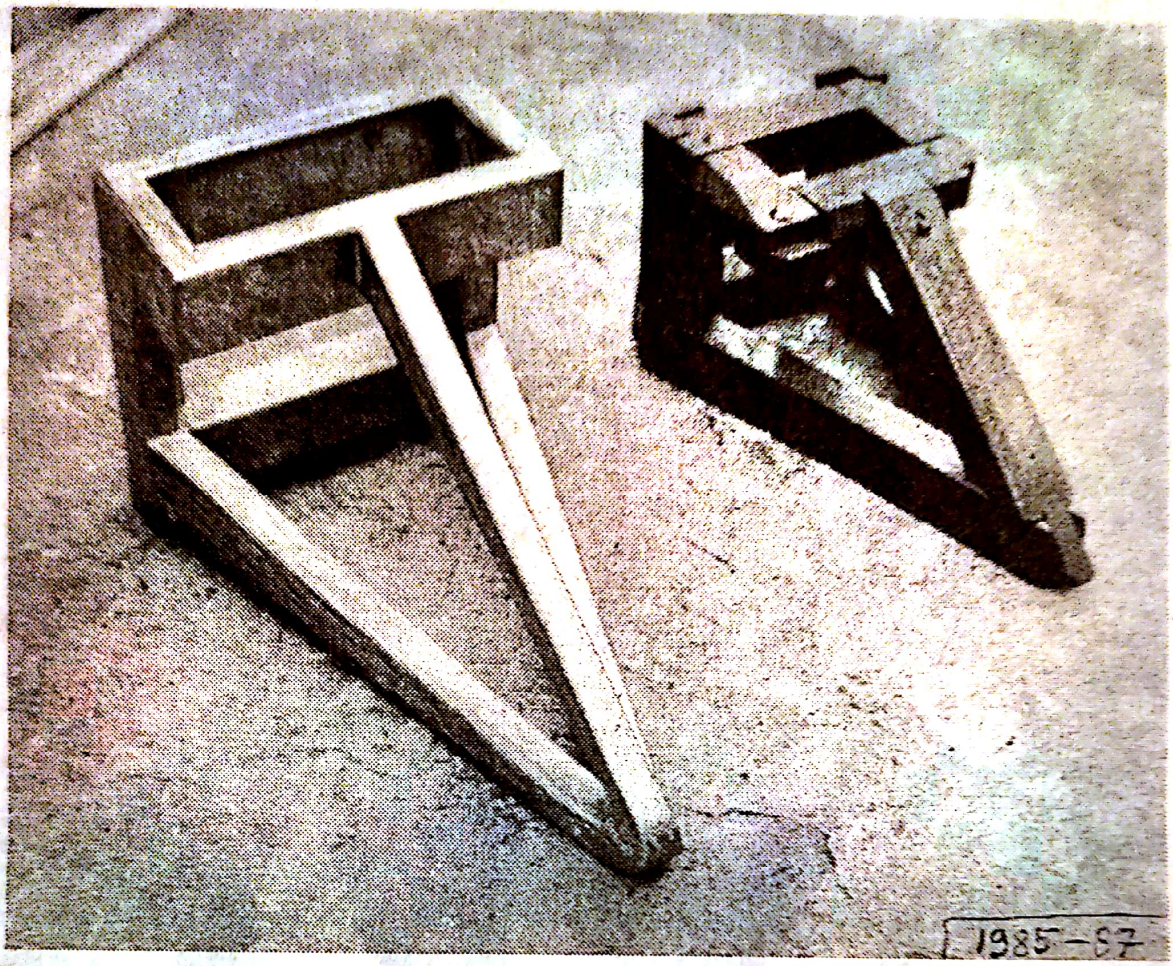
Scanned with OKEN Scanner

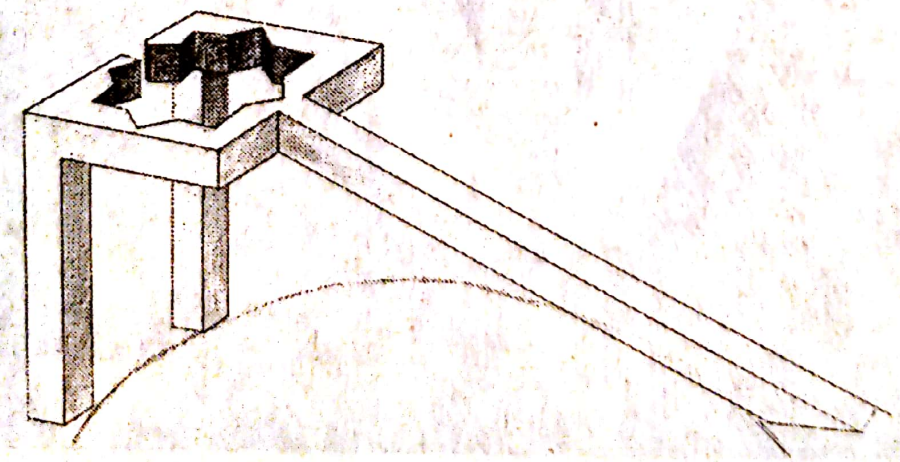


Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner





Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

ŞTEFAN AUG. DOINAŞ

«Exilul interior» al «Cercului Literar»

Greva studenţilor clujeni din februarie 1946 a fost un fel de gong nunţiator al eclipsei culturale prin care avea să treacă România în timpul erei comuniste. N-am de gând să consemnez aici decât un şirag de fapte care ilustrează drama spirituală şi materială pe care am trăit-o.

Într-un Cluj frământat de ciocniri repetate între studenţii români, pe de o parte, şi muncitorii unguri, pe de altă parte (aceştia din urmă, după o perioadă de crunt şovinism horthist trecuseră, peste noapte, în tabăra partidului care preluase, brusc, puterea, distrugând complet viaţa politică, socială şi economică a ţării, şi ulcerând grav fiinţa spirituală a neamului), tinerii membri ai «Cercului Literar» din Sibiu – unii dintre ei încă studenţi – au presimţit imediat imposibilitatea de a mai desfăşura o activitate culturală adevărată. Grupaţi cu toţii în Cluj (cu excepţia lui Radu Stanca, rămas în Sibiu ca actor, regizor de teatru şi dramaturg), cerchiştii au constatat fără nici un dubiu că «soarta» lor, ca literaţi, era pecetluită: încercarea de a scoate o revistă mult dorită a lor, *Euphorion*, a dat greş, «politrucul cultural» al universităţii, Pavel Apostol, nelăsându-se amăgit, de pildă, de poezii care, sub un titlu promiţător, erau de fapt satire împotriva noilor stări de lucruri (aş cita poemul meu *Odă la frumoasele vremuri de azi*, rămas până acum inedit). În 1947, eu am obţinut Premiul «E. Lovinescu», dar volumul *Alfabet poetic* avea să rămână în manuscris până la jumătatea deceniului şase. Semnul neîndoios al «eclipsei culturii române» l-a constituit, în 1948, scoaterea lui Lucian Blaga de la catedra universitară de Filosofia Culturii şi excluderea sa din Academia Română. Sub această stea neagră începe «exilul interior» al confraţilor din «Cerc».

Situaţia grupului nostru era următoarea: I. Negoiţescu – fără serviciu un timp, avea să se angajeze mai întâi ca secretar de liceu, iar mai târziu avea să devină «coleg» cu marele poet Blaga ca bibliotecar la filiala clujeană a

Bibliotecii Academiei. Eugen Todoran şi Cornel Regman ajung profesori de liceu, dar ultimul izbuteşte să intre redactor la revista *Almanahul literar,* condusă de A. E. Baconsky, unde publică recenzii sub pseudonimul Dan Costa. Fost asistent universitar, Ion D. Sârbu, după câteva peregrinări prin Spitalul de psihiatrie, devine profesor de liceu în Baia de Arieş. Radu Enescu ajunge secretar la un liceu industrial; dar teama că este în vizorul Securităţii îl face apoi să simuleze nebunia, claustrat între zidurile propriei locuinţe, cu pereţii camerei plini de conjugarea verbelor eline. Fugar, Ovidiu Cotruş se va ascunde prin Timişoara şi Arad, înainte de a ajunge la mine, la Caporal Alexa şi, apoi, la Marcel Petrişor, în satul Ocişor. Nicolae Balotă stă la părinţi în Cluj, obţinând o slujbă de cercetător la Institutul de Psihologie şi apoi de documentarist la Institutul de Lingvistică. Între timp, Deliu Petroiu devenise profesor de liceu la Timişoara. Mai tânărul nostru prieten, poetul Ilie Măduţa, se mută şi el în oraşul de pe Bega ca achizitor de pene, meserie foarte bănoasă pe vremea aceea. Dominic Stanca se consacră teatrului, ca actor. După divorţul de profesorul italian Umberto Cianciolo, Eta Caranica se recăsătoreşte la Cluj cu doctorul Nicolae Boeriu şi se dedică traducerilor din marii italieni: Dante, Boccaccio, Michelangelo, Petrarca etc. Singurul care-şi păstrează vechea funcţie universitară este profesorul de franceză Henri Jacquier, fostul nostru amfitrion din Sibiu. Încă înainte de a ne muta ca studenţi la Cluj, poetul Ioanichie Olteanu se separase de noi, angajându-se în presa comunistă, dar scriind lirică din ce în ce mai puţin.

În ce mă priveşte, voi fi profesor de limba română la ciclul II, mai întâi în satul meu natal, Caporal Alexa, apoi în comunele Hălmagiu şi Gurahonţ, din 1948 până în 1955. Cultural şi literar vorbind, urmele acestor 7 ani de recluziune aveau să fie extrem de modeste. Considerând eu însumi că m-am născut a doua oară, ca spirit, în atmosfera şi cadrul «Cercului Literar», izolarea mea într-un sat moţesc – unde îl aveam ca partener intelectual de discuţii şi lecturi numai pe Petre Constantinescu, şeful agenţiei CEC, viitorul dramaturg Paul Everac – n-a fost deloc benefică vocaţiei mele. În acei ani de surghiun literar am scris abia câteva poeme, net anticomuniste (inedite încă), am tradus din nemţeşte (Heine, Hölderlin, Lörke, Eichendorff etc.), precum şi piesa lui Musset *Lorenzaccio*. Singurele producţii care mi s-au părut a merita oboseala au fost tragedia *Brutus şi fiii săi,* 1953, şi suita de *Sonete ale mâniei* care, în paginile acestei reviste, vede pentru prima oară lumina tiparului.

Textul lor a ajuns, fără îndoială, la Securitate, fiind confiscat de la Ilie Măduţa, cu prilejul arestării sale în 1954. Circulând doar în două copii de mână, la un moment dat pur şi simplu le-am pierdut. Singurul care ar fi putut să le refacă era Ovidiu Cotruş care, cu memoria lui fenomenală, le recita în dreapta şi în stânga; dar acesta a murit în 1977, fără a mă fi ajutat să

Scanned with OKEN Scanner

le rescriu. Am izbutit să fac lucrul acesta abia acum, cu abaterile de rigoare, dar şi cu speranţa de a nu fi falsificat nici mesajul, nici expresia lor. Este o producţie tipică «de sertar», care sper să reflecte pe deplin starea mea de suflet din acel timp.

Exilul nostru voluntar n-a făcut decât să aţâţe în noi dorinţa de a ne regrupa şi de a răspunde, pe mai departe, vocaţiei noastre, prea puternice şi intime pentru a putea fi abandonată. Faptul s-a petrecut în toamna lui 1955, când ne-am regăsit la Bucureşti: eu, I. Negoiţescu, Cornel Regman, Nicolae Balotă şi Dominic Stanca. Nădejdile noastre, legate de «liberalizarea hrusciovianã», au fost, însă, repede spulberate: revoluţia din Ungaria a făcut ca regimul de la Bucureşti să-şi înăsprească prigoana, şi astfel, după o scurtă perioadă de timp – insuficientă pentru a ne publica scrierile –, unul după altul ne-am văzut implicaţi în procese monstruoase, total inventate, şi condamnaţi la ani de puşcărie. «Exilul» nostru avea, în realitate, să continue până în anul 1964: abia începând de atunci, aveam să ne recâştigăm dreptul de a scrie şi de a publica. Anul «de graţie» 1956 nu ne-a ajutat decât să ne integrăm unei atmosfere culturale bucureştene, pe care viitoarele noastre condamnări avea s-o destrame. Mai mult chiar: Ion D. Sârbu, care – după şapte ani de detenţie – urma să se remarce ca un dramaturg de seamă al acestor ani, precum şi ca prozator înzestrat, avea să declare mereu, în scrisorile sale, că şederea de ani de zile ca secretar teatral la Craiova, a trăit-o ca pe un adevărat «exil», în aşa măsură lipsa de receptivitate, din partea confraţilor localnici, i-a afectat sensibilitatea. Adevărata sa «întoarcere din exil» a fost, din păcate, postumă, romanul *Adio Europa,* apărut *post mortem,* fiind primit ca o reală revelaţie a ceea ce numim «literatura de sertar».

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

ŞTEFAN AUG. DOINAŞ

Sonetele mâniei

I

Când soarele coboară sub poteci
de umbră-ntr-o durată subterană
şi bolta înfloreşte ca o rană
şi săbiile tremură în teci;

când crinii albi cu floarea suverană
se-ndoaie-n faţa vânturilor reci, –
atunci te văd, Arhanghel blând, cum treci
ca fumul de tămâie printr-o strană.

Atunci la orizont se-nalţă luna
şi-aceleaşi frumuseţi dintotdeauna
se nasc din nou şi capătă cuvânt:

căci toate ard în razele trasoare
trimise lunii de măreţul soare.
Şi-n ura mea se-aprinde cântec sfânt.

II

În ura mea se-aprinde cântec sfânt:
un bocet stins pe care-l izvodiră
fiinţe care azi nu mai respiră,
văpăi amestecate cu pământ.

Cântarea mea-l dezgroapă şi-l resfiră
în largi ecouri despletite-n vânt.
Iar dacă-mi smulgeţi limba, am să cânt
cu braţele-ncordate ca o liră.

Ciuntiţi-mă, şi-o să-mi vedeţi cotorul
cum picură din umăr în izvorul
de sânge tulburat de vârcolaci.

Zăgaz semeţ în contra vijeliei,
eu te sfidez cu cornul poeziei,
Destin nesăţios, care mă-nşfaci!

III

Destin nesăţios, care mă-nşfaci,
acum e timpul jertfelor supreme!
Sub streşina bisericilor geme
apocalipsa roasă de gândaci.

Ruşine, însă, celui ce se teme!
Pe sub coroana sumbrilor copaci
trec cerbii şi te-nvaţă ce să faci,
când goarnele cereşti or să te cheme.

Rămâneţi neclintiţi în vâlvătaie
de grindină ca gheaţa, care taie,
martiri ai neamului, ce m-aţi chemat!

Cu vârful lunii galben ca topazul
în miezul zilei îmi crestez obrazul
şi pun pe fruntea ţării un stigmat.

IV

Eu pun pe fruntea ţării un stigmat
şi-o smulg din luturi ca pe-o rădăcină
de mătrăgună veştedă, vecină
cu moaştele ce dorm în somn brumat.

Scanned with OKEN Scanner

Scursuţa străzii cu miasme grele
jigneşte tronul unor falnici regi
cu-o liotă de slavi şi pecenegi
ce-şi poartă-ntreg avutul în inele.

Din rodul geniilor tale blânde
veniră lipitorile flămânde
să sugă chiar şi cel din urmă strop.

Ce semn mai aşteptăm din ceruri? Iată:
lucoarea bolţii negre-i sfâşiată
de fulgerele unui nou potop...

IX

De fulgerele unui nou potop,
cine-l va ocroti pe cel ce lasă
pe ticăloşi să-mi spurce sfânta casă
sub care năzuiesc să mă îngrop?

Vai! nicăieri în lume nu-s acasă
decât sub freamătul acestui plop!
Aici îmi sorb ulcica de uncrop
şi iau la horă tânăra mireasă.

Acoperiţi-mi trupul cu ţărână:
un deget liber tot o să-mi rămână
la nalta judecată să vă chem!

Chiar urma feţei putredă şi oarbă
va fi o gură şopotind prin iarbă
cu buzele crăpate a blestem...

X

Cu buzele crăpate a blestem
mă-ntorc spre răsărit şi-i scuip lumina.
Cu gheare de vultan scobesc în mina
în care bunii mei, în lanţuri, gem.

Scanned with OKEN Scanner

Abia mai prind peste câmpii divina
suflare-a primăverii. Ce totem
ascund în suflet monştrii, că se tem
în orice clipă să-şi cunoască vina?

Sau poate că plătim cu-ntârziere
păcate de demult? La înjunghiere,
ce bici ne mână silnici, ca pe oi?

Nu. Mai degrabă-n tembelismul nostru
noi suntem ca un plug al cărui rostru
răstoarnă-n brazde numai râme noi.

XI

Răstoarnă-n brazde numai râme noi
cei care azi, captivi ai suferinţei,
nu scurmă până-n inima fiinţei
şi nu se-ntreabă: Cine suntem noi?

Suntem mistreţi fanatici ai credinţei
sau porci care râmează în gunoi?
Mânăm în goană care de eroi
sau ne proptim în cârja neputinţei?

Prea multor fiare-ngăduim să muşte
din trupul ţării, şi prea multor muşte
să se repeadă-n ochiul nostru-amar...

Din lut, din vânt, din sferele divine
vai! pentru noi Istoria survine
mereu sub forma unui trist coşmar!

XII

Mereu sub forma unui trist coşmar
ne-au bântuit vântoase şi lăcuste
pornite să ne surpe şi să guste
licoarea poamelor de pe hotar.

Scanned with OKEN Scanner

Dar nu s-au mulţumit doar cu nectar,
ci năvălind din sterpele lor puste
au năpădit cărările auguste
pe care cade ghinda din stejar.

Ce-a mai rămas din cetinile noastre?
Abia un semn al cruntelor dezastre
trăite ani în şir de taţi şi fii.

Ni-e sufletul pustiu ca o Sahară
prin care şerpuieşte-n fapt de seară
o lungă caravană de stafii.

XIII

O lungă caravană de stafii
ne tulbură-nchinarea la icoane.
ne ţintuieşte inima-n piroane
şi ne drapează-n haine purpurii.

Din aule, din pieţe, de pe-amvoane
otrava unei noi filosofii
ni se serveşte-n cupe sidefii
de dascăli odrăsliţi de lighioane.

Usuce-mi-se limba-n cerul gurii,
de n-am să secer cu tăişul urii
din holda ţării cel din urmă pir!

Ca un Vezuviu ce erupe-n slavă
aş vrea să-arunc din verbul meu de lavă
ce sufăr, ce visez şi ce respir...

XIV

Ce sufăr? Ce visez? Şi ce respir?
Nimic decât o zi a judecăţii
când, lent, pe sub portalele cetăţii,
am să le văd trecând hidosul şir.

Scanned with OKEN Scanner

Nu, n-am să protestez, nici să mă mir
când lumea pentru crima nedreptăţii,
îi va-nfiera cu semnul laşităţii
şi-i va lovi cu greaţa ei la mir.

Dar niciodată pruncii să nu vie
spre-a-ntrezări întreaga mârşăvie
a chipurilor lor, căzute-n lut.

Nici mamele plângând să nu se-adune
pentru batjocură sau rugăciune
spre pomenirea-a ceea ce-au pierdut.

XV

Spre pomenirea-a ceea ce-au pierdut,
un neam zdrobit va mai găsi cuvinte,
şi cântece, şi dansuri, şi morminte
care să nu-i vorbească despre cnut?

Va creşte-n gura celui care minte
trifoiul gloriosului trecut
pe care l-a strivit şi l-a vândut,
ca mirosindu-l să-şi aducă aminte?

Să vie mutilaţii, ciungii, şchiopii,
să-ncerce toţi acum pe dunga gropii
plăcerea scârbei de-a-i numi pe cei

care cândva au fost figuri de seamă,
dar care azi, de foame sau de teamă,
au devenit canalii şi mişei!

XVI

Au devenit canalii şi mişei, –
şi iată-i cocoţaţi în sfatul ţării,
părtaşi la crimele fărâmiţării
acestui spaţiu populat de zei.

Scanned with OKEN Scanner

Grăsani şi lacomi, preoţi ai cedării,
se-nghesuie-mpărţindu-şi între ei
pământu-n care zac străbunii mei,
primit ca o răsplată a trădării.

Vai! dintr-un stâlp în celălalt al zilei
se-ntinde plasa roşie a silei:
păianjenul cu stea pândeşte-atent.

Dar noi, cei jefuiţi de-acum de trilul
pădurii, cum vom îndura exilul
când viitorul plânge în prezent?...

XVII

Când viitorul plânge în prezent,
ce-i mai rămâne Ţării mele? Bolta
îşi scutură podoaba, de revolta
unui omor atât de crud şi lent.

Pleca-se-va garoafa-n strat, involta,
să spele de-acest sânge purulent
coclaurii, iar laurul absent
să-şi legene din nou pe tâmple volta?

Vai nouă, celor pângăriţi în suflet!
Chiar moaştele-şi dau ultimul răsuflet
şi zimbrii împuşcaţi în frunte rag.

Un fel de ger începe să se cearnă
în inimă, şi ni se face iarnă
pe tot ce-odinioară ne-a fost drag.

XVIII

Pe tot ce-odinioară ne-a fost drag
eu însumi am să pun pecetea urii:
din şes până-n bârloagele pădurii
un cerc de foc sălbatic am să trag.

Scanned with OKEN Scanner

Să văd atunci: unde-or să afle furii
ce ne-au prădat mormintele vreun prag,
de unde să nu-i vânture-un şirag
de sălcii plângătoare şi lemurii...

Pe cei ce-şi ţopăie azi cazaciocul
în curtea mânăstirilor – cu ciocul
să-i lase ulii mei de-a pururi chiori!

Ca doar aşa să ne mai dea târcoale
de-asupra plaiurilor seci şi goale –
asemeni unui roşu stol de ciori.

XIX

Asemeni unui roşu stol de ciori,
lătraţi să fie-otrăvitorii pâinii
şi-ai apelor din şipote, de câinii
strigaţi cu glas puternic de feciori!

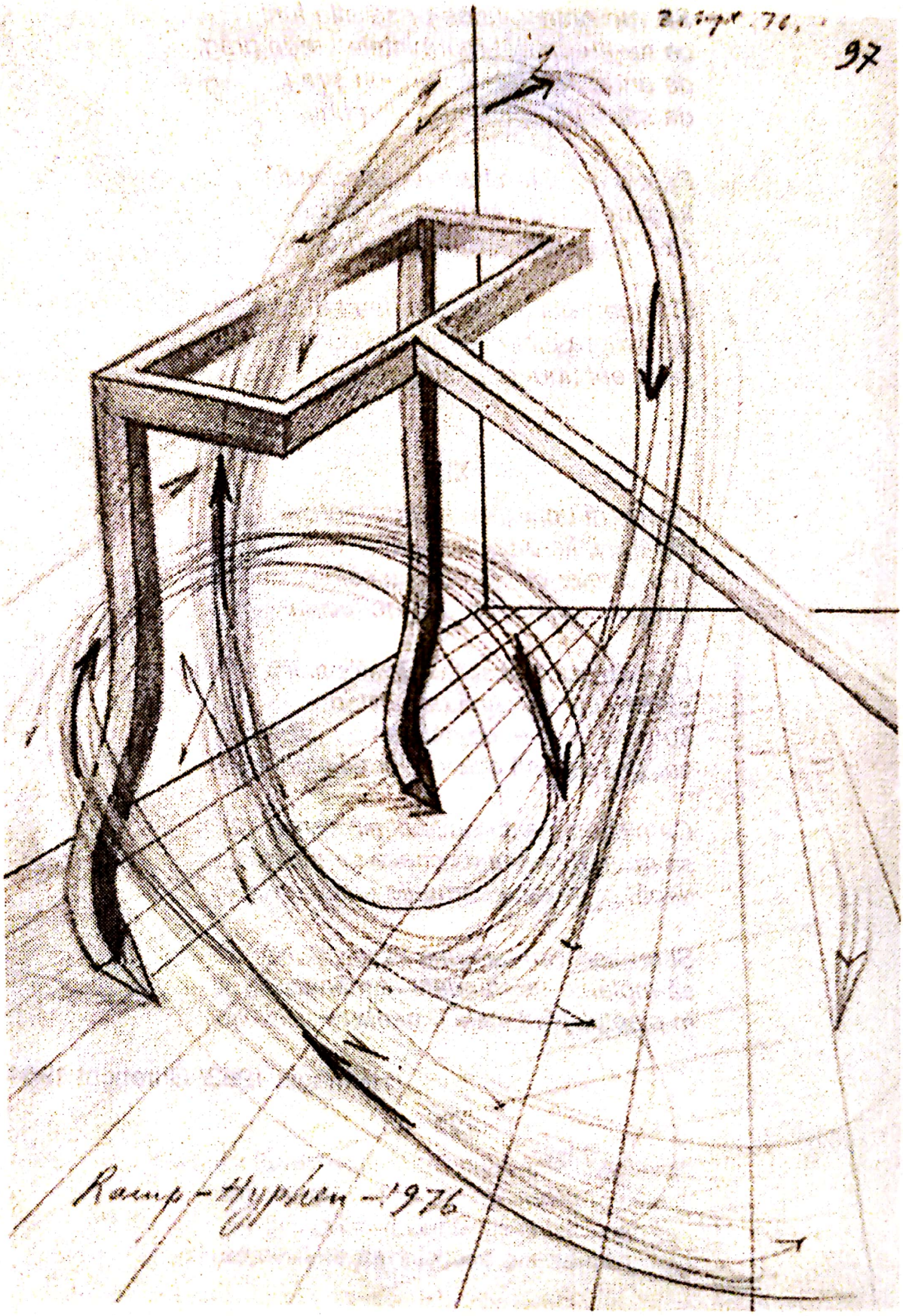
De-o teapă toţi, slugoii şi stăpânii
să fie daţi pe mână de păstori
cu bâte vesele, de câte ori
vor îndrăzni să calce-n ţarcul stânii!

Ca nici un ins cu rânjetul sinistru
să nu mai treacă dincoace de Nistru
decât ca hoit cu cărnurile reci.

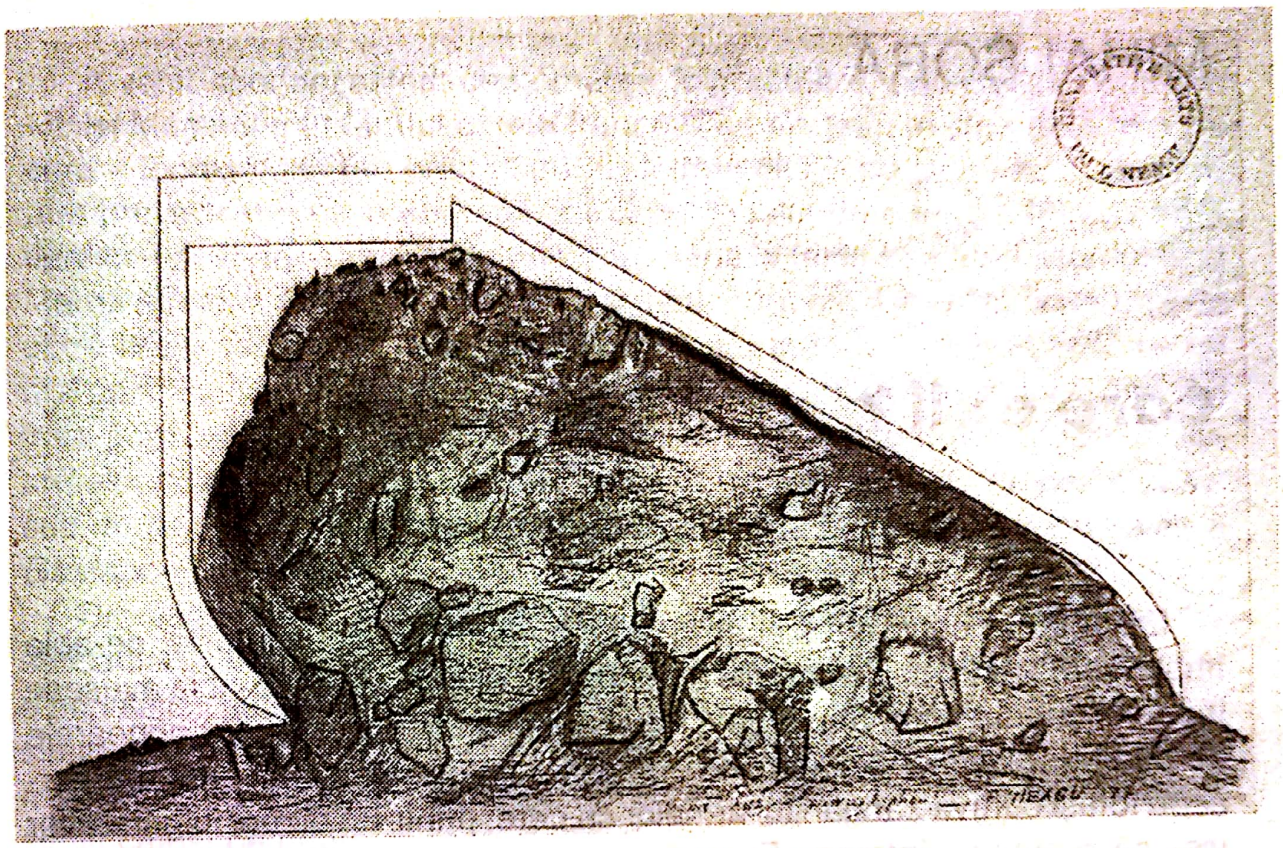
Şi-un heruvim cu aripa iubirii
să-mplânte-un trandafir al mântuirii
în pieptul Ţării mele – pentru veci.

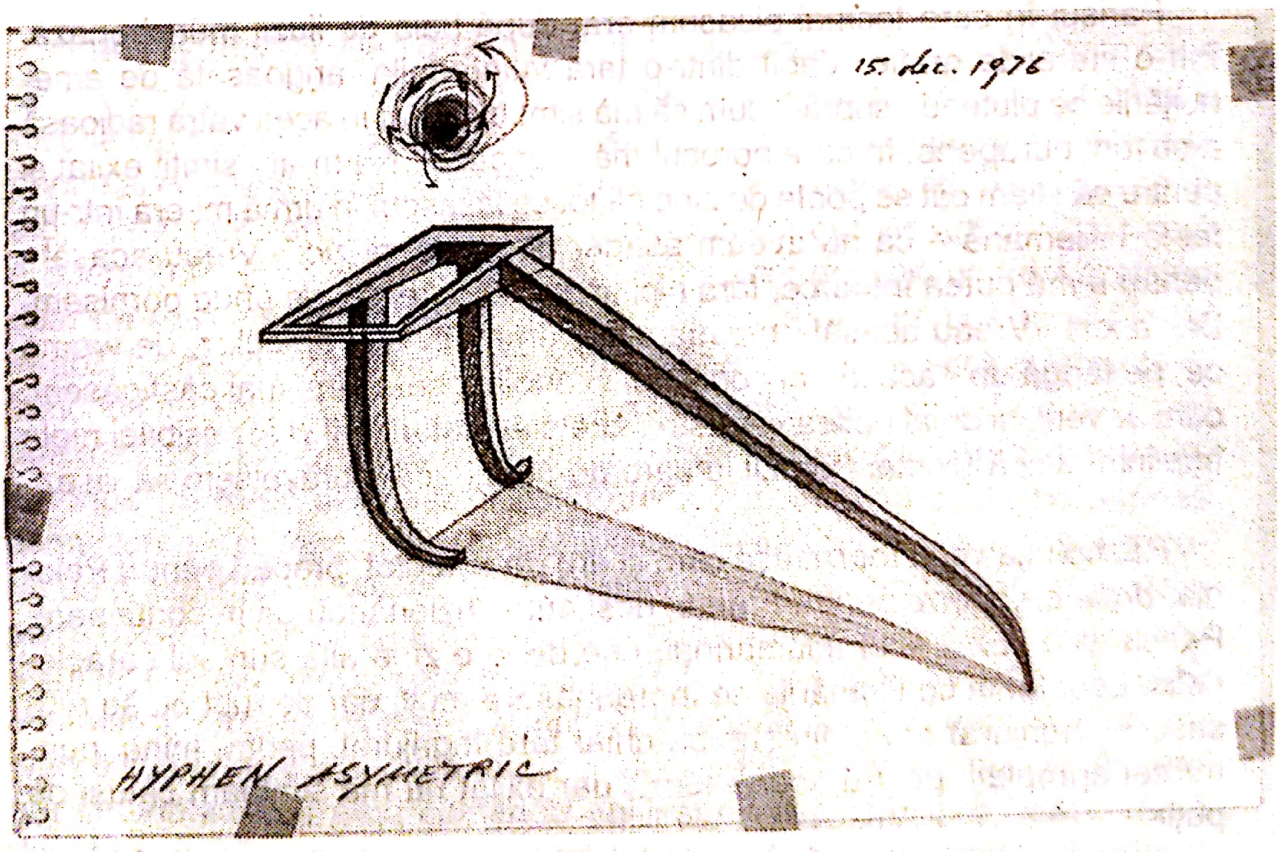
Hălmagiu 1953/ Gurahonţ 1954

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner





Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

MIHAI ŞORA

Care exil?

Eram tânăr când am plecat în Franţa, să-mi continui studiile: de-abia împlinisem 22 de ani. Vremurile erau tulburi, *Anschluss*-ul de-abia avusese loc, Münchenul îi îmbătase pe Chamberlain şi pe Daladier, iar popoarele lor păreau a nu mai avea urechi – şi nici un al şaselea simţ pentru a percepe totuşi cumva zăngănitul armelor cu care, printr-un război fulger, Hitler visa să-şi supună întreaga Europă.

Parisul în care tocmai picasem era, după baia de iluzii münchenează, într-o stare de graţie. Venit dintr-o ţară vulnerabilă, angoasată de ameninţările ce pluteau asupră-i, cum să mă simt eu exilat în acea vatră radioasă a culturii europene, în care norocul mă aruncase? Nu m-am simţit exilat şi pentru că ştiam cât se poate de bine că tot ce lăsasem în urmă mi-era într-un fel la îndemână – că nu aveam aşadar decât să-mi zic: «Vreau acasă!» pentru a mă putea întoarce, fără nici un fel de oprelişti, de unde pornisem. Dar acest «Vreau acasă!» n-aveam nici un motiv să-l articulez, de vreme ce, pe lângă un «acasă» al copilăriei şi adolescenţei, îmi mai câştigasem, cum ar veni, şi un al doilea «acasă»: acela al maturizării şi al posibilei mele împliniri, adică tocmai Parisul la care de-abia dacă îndrăznisem să visez.

Războiul a venit totuşi, aşa cum şi era de aşteptat: prăpăd pentru Polonia, *drôle de guerre* pentru Franţa; deşi auto-iluzionându-se în continuare, Parisul şi-a văzut şi el adumbrindu-i-se de la o zi la alta surâsul caracteristic. Legăturile cu România se îngreunaseră mult, dar de rupt nu se rupseseră. Îngrijorat eram, firește: ba chiar tare îngrijorat: pentru mine, pentru cei apropiaţi, pentru soarta lumii; dar exilat nu mă simţeam câtuşi de puţin.

A venit apoi dezastrul: conturnarea fulgerătoare, prin Belgia neutră, a «liniei Maginot», îndărătul cărela francezii se simţeau în siguranţă, dar pe care – încrezători cum erau în puterea tratatelor – nu avuseseră elementara prevedere de a o prelungi din capul locului de-a lungul întregii frontiere ce-i despărţea de Belgia prietenă, până la întâlnirea Mării Nordului cu Marea Mânecii. Capitularea Franţei a avut drept efect imediat ocuparea de către *Wehrmacht* a jumătăţii sale de nord şi a întregii coaste atlantice – iar mai apoi împărţirea aşa-zisei «zone sud» (considerate până atunci «liberă») între germani la vest şi italieni la est de Ron (asta doar până la depunerea armelor de către armata lui Badoglio, când întregul teritoriu francez a căzut sub dominaţia fără intermediar, nu atât a *Werhmacht*-ului, cât mai ales a *Gestapo*-ului).

Ororile la care s-a dedat ocupantul hitlerist sunt greu de imaginat, dar solidaritatea populaţiei franceze stoarse la teasc a fost exemplară: (Am zis: a populaţiei; nu: a autrităţilor obediente Vichy-ului). Victimă a năpastei m-am simţit, desigur; dar alături de nenumărate alte victime ale năpastei – cu care mă simţeam solidar, şi care erau solidare cu mine. Exilat, însă, nu m-am simţit câtuşi de puţin.

Până la urmă, a venit şi mult aşteptata eliberare a Franţei. Puteam oare să mă simt exilat într-o ţară care mi-a oferit adăpost şi subzistenţă când îi fusese cel mai greu, iar acum – ajunsă la liman – era gata să mă accepte printre ai ei? Despovărat în sfârşit de îngrijorările majore care baraseră până atunci, periodic, drumul către viitor (postulat desigur de virtutea cardinală a Speranţei – şi ce ne-am fi făcut fără ea? –, dar deschis de adevăratelea doar de realitatea palpabilă a vieţii de fiecare zi), m-am pus temeinic pe treabă; ba începusem chiar să-mi fac un nume («un nume scris pe-o carte»), când, cu totul pe neaşteptate, s-a ivit minunata ocazie de a da o raită prin ţara mea de baştină, prin dulcea patrie în care am văzut lumina zilei şi unde, aproape (în toate sensurile acestui cuvânt, inclusiv în acela de strânsă comuniune) – şi unde, aşadar, aproape de glia strămoşilor mei, m-am bucurat de o copilărie de vis. Iar de întâmplat, ce (mi) s-a întâmplat? (Las deoparte bucuria imensă de a-mi fi văzut – după aproape zece ani de absenţă – părinţii şi neamurile cele mai dragi.) S-a întâmplat că uşa prin care intrasem în propria-mi ţară s-a închis irevocabil în urma mea; s-a întâmplat că libertatea elementară de care – fără oprelişti – beneficiasem în neagra străinătate, de a-mi comanda eu însumi deplasările în spaţiu după dorinţă şi după putinţă, mi-a fost brutal anulată. S-a întâmplat că, pentru

Scanned with OKEN Scanner

întâia dată de când mă ivisem pe lume, am simţit deasupră-mi lespedea de mormânt a exilului.

Situaţia era, pentru mine, cu atât mai greu de suportat cu cât o nenorocită de opţiune politică, contracarată (cred că acesta este termenul cel mai potrivit în cazul dat, iar cacofonia produsă astfel este cât se poate de elocventă în acest sens) – contractată aşadar încă din timpul ocupaţiei hitleriste a Franţei, ar fi trebuit să mă determine să-mi simt măcar unele afinităţi cu starea de lucruri pe care am găsit-o aici la întoarcere mea (în toamna lui 1948). Iar eu nu mi-am simţit nici una. Aşa încât tot am pentru ce să-i mulţumesc «stării de exil», al cărei gust amar l-am simţit pentru întâia oară în propria-mi ţară, căci ea m-a lecuit, o dată pentru totdeauna, de iluziile (pernicioase) ale tinereţii, de care cine ştie când m-aş fi putut descotorosi de rămâneam în continuare în iluminata mea ţară de adopţiune.

Din fericire, «nasc şi la Moldova oameni»! Nu mi-a fost prea greu să-i găsesc, iar aerul din jurul meu a devenit din nou respirabil. Un grup de prieteni fideli e într-adevăr ca un fel de Patrie-model-redus. Iar când şi ajungi, împreună cu ei, să-ţi duci un gând până la capăt, întrupându-l în ceva cu sorţi de a rămâne şi după ce tu vei fi dispărut, starea de exil se atenuează până aproape de dispariţie. Este ceea ce mi s-a întâmplat în decursul celor cincisprezece ani în care m-am consacrat, ca editor, repunerii în circulaţie, în tiraje foarte mari şi la preţuri oricui accesibile, a patrimoniului de simţire şi gândire rămas nouă de la înaintaşi şi privit cu ochi răi de către cei care făceau legea în ţară (şi în întreagă această parte de lume de altfel, nepăsuită adioma nouă de stihia nemiloasă a istoriei), încercând pe toate căile să obţină un teren gol de trecut, pe care să poată apoi edifica, netulburaţi de amintiri, teratologica făptură a «omului nou». Pentru a li te împotrivi cu (minime) sorţi de izbândă, aveai nevoie de agerimea ochiului ca să descoperi fisurile sistemului (şi, har Domnului, în România, sistemul nu aducea lipsă de ele), precum şi de o bună doză de curaj ca să te foloseşti efectiv de punctele lui slabe, făcându-le, în măsura posibilului, să lucreze pentru tine. Un singur exemplu ajunge: incompetenţa crasă în materie de cultură a «kulturnicilor» sistemului, de pildă, te putea servi de minune dacă reuşeai, fără a le trezi bănuiala, să le flatezi complexul de superioritate, sub trufaşa aparenţă a căruia îi rodea de fapt fără încetare realul lor complex de inferioritate. Nu insist. Fapt este că, sub oblăduirea minunatului om de bine care a fost Ion Bănuţă, directorul editurii la acea vreme, pus de mine «în temă» şi acoperindu-mi înaintarea – a acelui vechi «griviţist» de perfectă bună-

Scanned with OKEN Scanner

credinţă, îndrăgostit de cultura după care jinduise de mic copil şi de care nu putuse avea parte –, mi-am dus la îndeplinire (ajutat, fireşte, de o admirabilă echipă, bine asudată, de tineri entuziaşti, posedându-şi la perfecţie meseria şi mai ales devotaţi misiunii pe care şi-o asumaseră alături de mine) o bună parte din planul pe care mi-l propusesem. Iar după expulzarea mea fără apel din «sistemul culturii» (care, la urma urmei, intra în ordinea aşazicând firească a Nefirescului cu majusculă ce continua să ne împresoare), breşa deschisă prin acea masivă infuzie de spirit în ţesuturile colectivităţii româneşti n-a mai putut fi colmatată. Aveam deci toate motivele să mă simt mulţumit de ceea ce izbutisem să fac de-a lungul tuturor acestor ani. În editura în care lucrasem şi în mijlocul acelei echipe de oameni minunaţi care credeau în perfecta îndreptăţire a ceea ce întreprindeam împreună, cum oare aş fi putut să mă simt exilat?

Şi totuşi, şi totuşi...

După o carantină care durase peste douăzeci de ani, mi s-a îngăduit să pun şi eu piciorul dincolo de graniţele ţării. Deşi amintirile mi se înceţoşaseră întrucâtva, continuam totuşi să ştiu destul de bine ce imense decalaje existau între biata ţară a cărei graniţă mi se îngăduia în sfârşit s-o trec dinlăuntru spre afară şi Apusul cel vestit spre care mă îndreptam. «Ştiam destul de bine» e însă doar un fel de a spune, căci în realitate decalajele bănuite din capul locului de către mine ca fiind considerabile s-au dovedit a fi cu mult, cu foarte mult mai mari decât le bănuisem înainte de a le percepe pe viu.

Cu toate acestea, ajungând la destinaţie, diferenţele constatate mi se păreau de fiecare dată simple diferenţe de grad: nu, desigur, ca şi cum aş fi trecut de la *binişor* la *bine* în diferitele compartimente ale convieţuirii umane, ca şi cum, în locul *destul-de-rău*-ului pe care-mi dădeam seama că-l lăsasem în urmă trecând graniţa, aş fi găsit la destinaţie un categoric *foarte-bine*, ba chiar un neaşteptat *extraordinar-de-bine*. Deşi imensă, diferenţa mi se părea a se înscrie totuşi cumva într-o scală de valori comparabile.

Nu e, cred, nevoie să spun, oricui a trecut prin aceeaşi experienţă, că adaptarea aceasta de la *mai-puţin-bine* la *mai-bine*, şi chiar de la *francamente-rău* la *extraordinar-de-bine* se obţine fără urmă de efort şi cu maximă celeritate. Adaptarea inversă, în schimb, e înfiorător de dureroasă şi are nevoie de timp îndelungat pentru a putea fi obţinută. Întrebării «de ce?» nu i-am găsit un răspuns ca să zic aşa «ştiinţific», apt adică de a o reduce

Scanned with OKEN Scanner

definitiv la tăcere. O bruscă iluminare m-a făcut totuşi să-mi dau seama că trecerea de la «aici» la «acolo» se efectua ca de la o ţară la altă ţară, socotite ca două domenii conaturale, deci intrinsec comparabile (aici, fireşte, mai rău; acolo, desigur, mult mai bine), pe când înapoierea – de la «acolo» la «aici» – se făcea ca dintr-un tărâm într-alt tărâm, ca dintr-un univers al densei realităţi într-un pseudo-univers factice, al purei omonimii: asfaltului căruia suedezii îi spuneau, la ei acolo, asflat, îi spunem şi noi, aici, tot asfalt, în lipsa unei vocabule mai potrivite; dar el nu era cu adevărat aşa ceva; transportului în comun, care la nemţi funcţiona ca un ceasornic, cum îi spuneam noi?, tot transport în comun, deşi complicata sintagmă aşteptare-în-comun-a-unui-mijloc-de-transport-inadecvat i s-ar fi potrivit ca o mănuşă; ziarului îi spuneam şi noi, aici, ziar, deşi funcţia de informare zilnică a cumpărătorului nu şi-o îndeplinea; oricărei realizări de acolo, cvasi-total derealizată aici, dar aparent omologă, i se dădea cu seninătate, aici, acelaşi nume, care, pe bună dreptate, i se dăduse şi acolo.

Nu echivala oare, în acest condiţii, orice întoarcere la baştină cu un veritabil exil?

Nu eram oare, toţi, câţi eram, ştiind ori neştiind, prizonieri fără scăpare ai Marelui Exil în neiertătoarea Ficţiune care pe nesimţite se întreţesuse cu noi înşine, consumându-ne pe-ndelete fiinţa?

Scanned with OKEN Scanner

IRINA MAVRODIN

Atâta exil câtă conştiinţă a exilului

Până nu de mult îmi spuneam – urmând o paradigmă camusiană conform căreia există atâta tragic câtă conştiinţă a tragicului – că există atâta exil câtă conştiinţă a exilului. Astfel afirmam implicit că omul, prin ceea ce îl defineşte cel mai acut, conştiinţa, este, fie şi numai virtual, eternul exilat, idee ce ar putea fi exprimată şi sub această formă: ontologic, omul este condamnat la exil ca virtualitate ce se realizează cu atât mai implacabil cu cât partea de umanitate din om este mai substanţială.

Vorbesc aici de un exil care ne priveşte pe fiecare dintre noi, pe fiecare individ uman adică. E un exil căruia i se poate spune metafizic căci, deşi înrădăcinat în contingent prin bietele noastre trupuri şi suflete supuse marilor şi măruntelor determinări ale unei istorii comune şi ale unei istorii personale, el îl depăşeşte trecând peste o limită şi proiectându-se spre o zonă ce îl transcende.

Acest mod de a pune problema nu lasă nicidecum la o parte chestiunea exilului politic, cu care ultimele decenii ne-au obligat să ne confruntăm pe fiecare dintre noi fie şi măcar pentru o clipă, fie şi pentru că un prieten trăia condiţia de exilat politic, ceea ce ne arăta insistent că noi înşine am fi putut oricând să o trăim. Doar meditaţia susţinută asupra acestei forme de exil, meditaţie care a cunoscut ea însăşi mai multe faze în ceea ce mă priveşte, mi-a dat – cred – deschiderea, harul de a o intui şi apoi de a o conştientiza pe cealaltă, pe cea metafizică.

Făcând această afirmaţie, îmi dau seama că mă situez pe nisipurile cele mai mişcătoare, căci, în bună logică, ar trebui pe dată să adaug: există nu numai atâta exil câtă conştiinţă a exilului, dar există şi tot atâtea exiluri – moduri de a trăi, de a percepe, de a defini exilul – câţi indivizi exilaţi. Şi să mai adaug şi altceva: ca în orice raport problematic al conştiinţei cu unul din chipurile lumii, în loc să se clarifice (ce înseamnă însă a se clarifica?),

Scanned with OKEN Scanner

prin încercarea – pe care am reluat-o de-a lungul întregii mele vieţi – de a pune oarecare ordine în relaţia mea cu ideea de exil, aceasta îşi multiplică feţele fulgurante, la infinit (teoretic, dar cu origine în concretul trăirii). Mă aflu mereu în faţa aceluiaşi mister, ce m-a tulburat întotdeauna şi a cărui cheie am tot căutat-o cu un fel de uimită înverşunare, fără a o găsi. Dimpotrivă, ca orice mister, el devenea tot mai dens, mai impenetrabil, orbitor de impenetrabil în lumina-i absolută.

Multă vreme am crezut că exilatul – pe atunci termenul avea pentru mine, ca şi pentru aproape noi toţi, un sens exclusiv, radical politic – este un om fericit. Aveam mulţi prieteni «fugiţi» – autoexilaţi – în Occident. Vederea mea asupra lor era cea a deţinutului rămas în închisoare şi care se gândeşte la cei care au evadat de aici ca la nişte norocoşi ai soartei.

Dar cu timpul, cu o teribilă încetineală, aşa cum se întâmplă uneori (căci alteori poţi avea parte de o evidenţă, de o revelaţie fulgerătoare) când te afli pe drumul unei iniţieri, am început să ştiu, printr-o identificare pe care numai prin iubire o izbuteşti, că, pentru cel care are conştiinţa exilului, aceasta este una dintre experienţele cele mai dureroase ce i-au fost date omului modern (şi omului dintotdeauna, cred – în zilele noastre fenomenul a căpătat însă proporţii de masă), dar şi una ce-i oferă şi cele mai mari şanse de a se regăsi, de a intra în armonie cu sine, de a se mântui. Exilul politic, menţinut de conştiinţă ca un adevăr cert, poate astfel duce la descoperirea (prin trăire, bineînţeles, şi doar apoi prin problematizarea lui ca idee) exilului metafizic, fie el religios sau laic.

E o sfâşiere, o ruptură ce se repară, se compensează prin împlinirea (sau prin numai faptul de a tinde spre împlinirea) într-o altă realitate, cea a unei patrii (în toate sensurile pe care le poate avea acest cuvânt) ideale, pe care exilatul şi-o construieşte treptat, menţinând-o totdeauna în inima şi în spiritul său. Condiţia de exilat se capătă de-a lungul unei vieţi, printr-un exerciţiu care cere o fidelitate, o răbdare, o credinţă. Asta am înţeles şi eu încetul cu încetul, de-a lungul a multe decenii: faptul de a fi «fugit» în Occident, sau în orice parte a lumii, nu-l transforma automat pe «fugar» într-un exilat.

Dar recent am mai înţeles ceva, ceva care mi-a răsturnat premisa cu care începe acest mic eseu: nu *toţi* oamenii sunt, ontologic, condamnaţi la exil. Există şi unii indivizi «dăruiţi» – oamenii îi numesc «sfinţi» –, care nu intră în această regulă. Cel puţin aşa cred eu. Nicole-Valéry Grossu, N. Steinhard – încerc să-mi spun – s-au situat firesc prin graţie divină, în închisoare sau în străinătate, dincolo de orice problematică a exilului. «Experienţa» (nu e prea laic acest cuvânt?) lor cere însă – din partea celui care ar îndrăzni să scrie despre ea – un alt tip de trăire, de identificare, de reflecţie. Şi un alt eseu.

Scanned with OKEN Scanner

MIHAELA MIROIU

Între autobiografie și *curriculum vitae*

Până la ceea ce statistic se cheamă mijlocul vieţii (35 de ani la femei în România deceniului nouă) a trebuit să scriu autobiografii. După această cumpănă, printr-un seism istoric, autobiografia a trebuit să se aşeze într-o altă matcă, cea a *curriculum*-ului *vitae*. Aş distinge între cele două prin următoarea formulă: a) autobiografia arăta modul de adecvare al persoanei la o societate în care funcţionează determinismul strict: fiecare document de partid trasa linia evoluţiei sociale, iar «atomul» n-avea decât să se aşeze pe traiectorie; şi b) *curriculum vitae* arată – cel puţin în perioada de trecere de la un «cosmos represiv» la un haos la capătul căruia lumea se recosmicizează potrivit «mâinii invizibile» – felul în care atomul, devenit persoană, răspunde provocărilor mediului şi formează el însuşi mediul.

Am râs amar cu prietenii mei, comparându-ne autobiografiile din anii '80 cu CV-urile din anii '90. Ele par să nu aibă nimic în comun. Şi totuşi, persoana despre care vorbesc este aceeaşi. Numai că «experienţei politice» îi ia locul în mod natural *background*-ul profesional; recomandările de la BOB sunt înlocuite cu cele de la universităţi româneşti şi străine; faptelor pionereşti, uteciste şi peceriste le iau locul congresele, conferinţele, *workshop*-urile; limbii de lemn i se substituie «romgleza»; perfecţionărilor de la Cabinetul Municipal de Partid le iau locul cele de la Consiliul Europei. Catarii, oriunde s-ar afla, ar putea să spună că este vorba despre o abominabilă farsă. Că persoanele cu autobiografii ar fi mai bine să se sinucidă social, să se retragă nevăzute din istorie. Ei nu înghiţeau pe vremuri ca să aibă cineva şi altceva în afară de autobiografie. Ei nu înghit acuma ca cineva să fi avut şi autobiografie.

Scanned with OKEN Scanner

Eu sunt un om viu, trăind împreună cu semenii mei, ca unul dintre ei, cu virtuţile şi păcatele lor. Sunt un om viu, care şi-a conciliat spontan şi bucuros autobiografia cu CV-ul, fără să năpârlească precum o şopârlă. Acesta este şi motivul pentru care tema «exilului» spre care ne provoacă *Secolul 20* a devenit pentru mine tema: «Cum e cu putinţă concilierea între autobiografie şi CV?». Voi formula dintru început ideea că exilul în spaţiul privat şi exilul în spaţiul public au fost condiţiile de posibilitate ale concilierii.

Autobiografie

August 1989

* **Numele:** Miroiu Mihaela (n. Bârsan)

* **Data şi locul naşterii:** 10.03.1955, Hunedoara

* **Funcţia deţinută:** profesoară, secretară BOB cu propaganda, Liceul de matematică-fizică nr. 3, Bucureşti

* **Pregătire profesională:** Facultatea de Filosofie, Universitatea Bucureşti, 1978, Definitivatul, 1981, Gradul II, 1985.

* **Pregătire politico-ideologică:** Reciclare Academia Ştefan Gheorghiu, 1980; instruire Sectorul III şi Municipiul de partid, bilunar, permanent.

* **Normă didactică:** Filosofie, Cunoştinţe social-politice, Cunoştinţe economice, Organizarea producţiei şi muncii, Economie-politică.

* **Funcţii politico-obşteşti:**

Pionieri: 1964-1969: comandandă de detaşament sau de grupă;

UTC: 1969-1976; secretar UTC pe clasă, Biroul UTC pe şcoală, Biroul ASC pe facultate;

Curriculum Vitae

Octombrie 1997

Numele: Mihaela Miroiu

Data şi locul naşterii: 10.03.1955, Hunedoara, România

Poziţia profesională: Conferenţiar dr., Facultatea de Ştiinţe Politice, SNSPA, Bucureşti

Studii: Facultatea de Filosofie, Universitatea Bucureşti, 1978; Doctoratul în Filosofie, Universitatea Bucureşti, 1994.

Burse de studii: Montclaire State College, N.J. USA, iunie, 1991; Universitatea din Geneva, septembrie, 1992; Universitatea din Lodz, iulie-august, 1993; Cornell University, februarie, 1995.

Aria de specializare: Filosofie socială, Filosofie feministă, Etică politică, Analiză normativă.

Publicaţii: cărţi de autor: *Gândul Umbrei*, 1995; *Convenio*, 1996; *România: Starea de fapt*, 1997

Editări: *Ghid de idei politice*, 1990; *Antologie de filosofie feministă*, 1995; *Dreptatea şi fericirea*, 1995; *Gen şi educaţie*, 1996; *Gen şi societate*, 1997.

Manuale: *Filosofie*, 1993; *Cultură civică* 1995.

Studii şi articole în: *Thinking, Women Studies, Ana's Land,*

Scanned with OKEN Scanner

PCR: 1976-1989: membră BOB, Facultatea de Filosofie, Lic. Matematică-Fizică nr. 3; secretară BOB, 1983-1985, Liceul de textile nr.6.

* **Activitate obştească**: Muncă patriotică: în liceu: activităţi ecologice, în facultate: serviciu lunar la cămin, cantină, poartă; în anul I la legume, IAS Roseţi, în anul IV, septembrie-octombrie la porumb, Cobadin; periodic, la rampa de cartofi Progresul

ca profesoară: în fiecare toamnă la depozitul de cartofi Glina şi Căţelu

duminicile pe străzi şi în parcuri din cartierul Titan.

Gender and Citizenship. Cercetări sociale, Sfera Politicii, Contra-punct, Dilema, 22, Transilvania, Secolul 20.

Congrese şi conferinţe internaţionale: Asociaţia Internaţională a Profesorilor de Filosofie, Praga, 1990; Lucerna, 1992, Leipzig, 1993, 1994; Kloster-Banz, 1995.

Comitetul Helsinki, Ankara, 1994.

Gender Studies: New York, 1995; Universitatea Central Europeană, Budapesta, 1996, 1997.

Membră în:

International Association of Philosophy Teachers, Network for East-West Women, Gender and Culture, Societatea Română de Ştiinţe Politice, Societatea de Analize Feministe ANA.

Publicaţii nu mi se cereau în autobiografii. O astfel de listă ar fi fost teribil de sărăcăcioasă (o temă într-o metodică, o lecţie de teoria cunoaşterii într-un manual de filosofie). Ce scriam de-adevăratelea nu era pentru ochii publici.

Aşezate în paralel, cele două componente par suficient de schismatice încât să dea seamă de persoane diferite, de vieţi diferite. Aşezate în succesiune, ele nu fac altceva decât să se topească într-un caz oarecare (paradigmatic poate) pentru cei din generaţia mea. De aceea, fără să vorbesc în numele sau în locul lor, ci doar ca una dintre ei, voi încerca să recompun piesele lipsă ale acestei biografii «schismatice», făcând din mine un studiu de caz. Motivul principal pentru această «vivisecţie» îl constituie supradoza de prejudecăţi pe care ne-o inoculăm unii altora de mai bine de şapte ani. Această supradoză ne-a creat dependenţe de «idolii» pe care i-am creat după '89 şi ne orbeşte la elementar de banalul: «să încercăm să ne vedem aşa cum suntem şi să vedem ce mai putem face din noi».

Scanned with OKEN Scanner

Utopiile

1.1. Am fost sovietizaţi de mici

În autobiografie, intrarea în organizaţia de pionieri figurează ca debut al afirmării personale. Oricine poate deduce de aici că subconştientul ne este populat cu cravate roşii, seceri şi ciocane, simboluri comuniste supte o dată cu laptele matern. Părem deci cazuri iremediabil pierdute: ce ţi-e scris în socializarea timpurie devine reflex comportamental, o a doua natură. Această judecată suprasimplificatoare ignoră influenţele de alt tip, precum şi faptul că până la pionierat exista o altă copilărie. În privinţa mea, chipul acestei copilării nu poartă cu sine mai nimic din aşteptările iubitorilor de etichete.

Mi-am început viaţa într-o – ceea ce s-ar numi azi – eco-comunitate. Un sat de 120 de case din Transilvania, în care eu aveam statutul de nepoată unică. Trăiam într-o curte uriaşă, înconjurată de puii altor specii. Identitatea mea timpurie s-a conturat legată de ceea ce aflasem dintru început că îmi aparţine – holda de «peste vale» – şi de ceea ce aflasem dintru început că îmi lipseşte – caracteristica bărbăţiei (n-aveam acces la altar, iar preotul a despurcat clopotniţa în care urcasem inocent, împreună cu alţi copii cu sex just pentru astfel de loc tabu). Singurele volume din casă erau Biblia şi cărţile de la Oastea Domnului, ascunse de bunica printre covoare şi ştergare. Cu ochii de acum, aş vedea prima mea educaţie ca una de tip animist-creştin. Cea animistă mă făcea să mă simt o făptură vie, în rând cu alte făpturi, într-o democraţie a biosferei. Cea creştină mă făcea să nu mă văd mai mult decât unul dintre semenii umani. Gândurile rele îmi aduceau în minte chipul îndurerat al Maicii Domnului. Acea lume trăia cu mijloace aproape medievale într-un mod de viaţă care respecta ciclurile naturii. Doar două lucruri exterioare au tulburat liniştea aşezată peste un copil de ţară, ocrotit de societatea mare în interiorul societăţii mici: veştile despre «fraţii» bunicii mele, întemniţaţi pentru credinţa lor, şi percepţia dură şi directă a unui fenomen care nu mai apărea decât în poveştile bunicului din prizonieratul la ruşi: colhozul. Am înţeles ce este acela într-o primăvară, în care, inspectând holda *mea* i-am găsit pe *alţii* la arat. Când m-am întors să întreb de ce, răspunsul a fost: n-ai auzit c-a venit şi pe la noi colhozul? A fost lovitura de graţie dată sentimentului identităţii personale în copilăria timpurie. A identităţii conturate în jurul lui: eu sunt x, cea cu holda de peste vale. Şi a fost prima reacţie de refuz a pierderii identitare: refuzul hranei asociat cu privarea de bucuria de a continua să trăiesc.

Satul se proletariza într-un ritm incredibil. Uzina din Călan înghiţea eco-comunitatea dându-i în schimb sirenă, funingine, salam şi marmeladă. Curţile căpătau încet aspectul finalului marquesian al unui veac de singurătate: puii de oameni şi animalele au început să se răărească, verzeala

Scanned with OKEN Scanner

zidurilor şi bălăriile creşteau triumfător printre cărămizile caselor şi grajdurilor pustii.

La vremea şcolii am părăsit acea lume pentru un oraş, proletar şi el. Nici acolo nu am aflat prea devreme în ce societate trăiesc. Mai mult, în primii zece ani de şcoală, am avut clar sentimentul progresului material. Am trecut de la o cameră cu baie comună, la un apartament cu două şi apoi cu trei camere. Mâncam bine, ne îmbrăcam la mâna întâi (adică nu cu haine transformate). Părinţii mei progresau profesional. Sentimentul disoluţiei, al regresului, îl aveam doar la întoarcerea în satul bunicilor.

Am prins o perioadă de şcoală pe care aş numi-o de graţie. Proletcultismul ieşea pe uşa din dos. Marii clasici ai literaturii române se întorceau în manuale. Se publicau primele romane despre obsedantul deceniu şi o mulţime de traduceri din literatura clasică şi contemporană universală. N-am făcut nici măcar o oră de istorie pe varianta Roller; dimpotrivă, participam la efervescenţa săpăturilor arheologice din zona Hunedoarei şi la o teribilă foame de restituire. Profesorii mei absolviseră totuşi universitatea. Oraşele muncitoreşti erau supuse investiţiilor în cultură şi *loisir*. Filarmonica din Cluj concerta lunar în oraşul înecat în fum. Exista o revistă literară locală. Mama participa la campanii de alfabetizare a adulţilor cu plăcerea cu care se ducea la balurile de sâmbătă seara. În sate începuseră să vină caravane cinematografice cu *Winnetou* şi *cowboys* pe pereţi. Doar jurnalele care le precedau mai încercau anemic – preambul jenant la imaginea lui Pierre Brice – să ne aducă în realitatea construcţiei socialiste. Le înghiţeam exact aşa cum erau: umplutură obligatorie, sare amară înaintea unui dejun copios. Poate o dată cu această schismă jurnal/film am început să separ între ritualuri sociale obligatorii şi zonele de libertate de alegere. Jurnalul exprima un imperativ ipotetic: dacă vrei s-o vezi pe Brigitte Bardot, atunci trebuie să înghiţi 15 minute despre Bumbeşti-Livezeni. Mai târziu, numărul imperativelor ipotetice a crescut: dacă vrei să fii elevă model, trebuie să devii repede pionieră; dacă vrei să-l citeşti pe Arghezi, trebuie să-l înghiţi şi pe George Lesnea etc.

Singurul imperativ categoric era cel despre construirea comunismului. De aceea la o alternativă nu m-am gândit decât la modul: dacă nu vrei comunism, atunci pleci într-o ţară care fiinţează potrivit altui imperativ categoric. Comunismul părea să fie un destin fatal. În copilăria mea nici măcar nu părea înspăimântător, o dată ce se vedea că îi ridică «pe cei de jos» în procesul de trecere de la fântână la chiuvetă, de la o copilărie cu ocupaţia de bază păşterea oilor şi vitelor, la una în care doar vacanţele te mai trimiteau «la coada vacii». Am prins din plin formarea elitismului de tip comunist: orăşenii îşi luau distanţă superioară faţă de săteni, muncitorii industriali priveau de sus la cei agricoli, dar şi la cei cu tocul şi cartea, învăţătorii

Scanned with OKEN Scanner

şi profesorii cu studii adecvate începeau să-i elimine din cursă pe cei improvizaţi din primele două decenii de comunism.

Ideea de progres al generaţiei viitoare faţă de cea prezentă şi de cele trecute a funcţionat în ce mă priveşte ca un *primum movens.* Bunicii aveau studii elementare, mama studii medii, iar eu urma să intru în prima tranşă de persoane cu studii universitare. Aceasta însemna parcurgerea unui traseu şcolar în care trebuia construită o autobiografie solidă sau însemna măcar să am una care să nu mă handicapeze social. Aceasta mai însemna o acceptare timpurie a schismei public/privat ca schismă oficial/neoficial, formal/informal. Am intuit această schismă de-abia la sfârşitul clasei întâi, când am primit ca premiu de la şcoală *Mitrea Cocor,* iar de la mama o carte cu adevărat pentru copii: *David Copperfield.* Curând lista recomandărilor de lectură pentru vacanţă devenise una de nuvele obligatorii (de citit *volens nolens*) şi de nuvele facultative (lecturi de plăcere).

Cărţile copilăriei se depopulau de Svetlane şi Alioşi. Cu greu mai puteam găsi în librării câte un Aleksandr Gaidar ca să reîntâlneşti copilul sovietic naiv, simpatic şi eroic. Nimeni nu ne-a obligat niciodată să ne modelăm după destine pilduitor-comsomoliste. De fapt, în mod curios, cei din generaţia mea n-au apucat să-i urască pe sovietici, nici măcar să-i cunoască direct. Nu am nici un fel de amintiri personale despre «ohrana stalinistă», nici despre soldaţi puşi pe găinării şi violuri. Am înţeles frica părinţilor mei, dar n-am împărtăşit-o niciodată. Mie nu mi-a vârât nimeni sovietici pe gât şi cred că n-am văzut picior de rus decât ca turist la Marea Neagră. Sunt tot atât de empatică în raport cu experienţa mamei sub stalinism, pe cât era ea în raport cu a bunicii sub Imperiul austro-ungar. Înţeleg raţional răul produs de stalinism cam la fel cum înţeleg occidentalii la sfârşitul secolului XX răul produs de comunismul totalitar. Ca pe o poveste a vieţii altora.

Intrarea mea în «viaţa politică» s-a produs în 1964. «Fraţii» bunicii fuseseră eliberaţi, ca şi ceilalţi deţinuţi politici rămaşi în viaţă. Trupele sovietice erau deja departe de noi, iar Dej îşi luase distanţă faţă de planul lui Hruşciov despre diviziunea muncii în CAER. Pe atunci eu eram o fetiţă de nouă ani care nu năpârlise puiul de ţăran din ea şi de abia îşi însuşise româna literară. Ei bine, acea fetiţă care eram şi-a umflat pieptul de bucurie în burniţoasa zi de februarie în care comandantul de unitate i-a legat la gât cravata de pionier. Şi tot acea fetiţă, trei ani mai târziu, era la fel de mândră că este printre primii copii care poartă cravata roşie cu tricolor.

Între cele două momente de negreşită plăcere a recunoaşterii sociale s-au strecurat schimbări de fond. Murise Dej în martie 1965. N-am ştiut cum să reacţionez. Nu-mi venea deloc să plâng după el cum făcusem la moartea bunicului cu puţin în urmă. Părinţii nu păreau trişti, ci doar îngrijoraţi că «vine altul şi o cârmeşte iarăşi spre ruşi». Singura amintire vie despre momen-

Scanned with OKEN Scanner

tul morţii primului şef de stat din viaţa mea a rămas teribila durere de picioare, fiindcă a trebuit să fac de gardă la portretul îndoliat al Tovarăşului.

Venirea lui Ceauşescu drept succesor nu m-a dumirit mai mult. Ceea ce-mi reţine vaga memorie a acelor timpuri este că în primii doi-trei ani lumea se bucura că n-o ia spre ruşi şi că e tânăr. Doar mama şi prietenele ei îl înjurau pentru un lucru pe care nu-l înţelegeam deloc: «decretul». N-am avut nici un motiv serios ca, atunci când am fost invitată la prima conferinţă naţională a pionierilor, să nu mă simt foarte mândră de pantofii noi de lac, de prima cravată cu tricolor, de faptul că Ceauşescu a mâncat şi a vorbit cu noi şi că, pe deasupra, am avut parte pentru prima oară în viaţa mea de ceea ce nu văzusem decât în filme: banane, curmale şi ananas.

Sigur că puteţi zâmbi ironic: *When I was young, and the world was full with wonder...* Poate unii dintre dumneavoastră îmi înfieraţi părinţii cu «mânie democratică». Vă pot consola într-un singur fel. Bunicul continua să înjure comunismul, a refuzat să intre în CAP, asculta «Vocea Americii» şi a aşteptat săracul, până în 1975 când a murit. A aşteptat să vină americanii. Părinţii mei «adaptaţi» îl priveau duios. Un Don Quijote de ţară, un copil care îşi închipuie că luna e în baltă şi că şi-o poate lua în lada cu jucării.

1.2 Uteciştii eroi, comuniştii de mâine

Trecerea de la pionierat la UTC a fost şi saltul de la copilărie la adolescenţă, de la *wonder world* la impactul teribil al ieşirii din găoace. Spre deosebire de mândria mea din prima zi de pionierat, motivaţia de bază la intrarea în UTC a fost aceea că urma să-mi petrec mai mult timp cu secretarul acestuia, de care eram vag amorezată la cei 14 ani când îmi mijeau corniţele de domnişoară. Pentru mine, UTC-ul se transsubstanţializase cu primul personaj masculin tip făcut ochi dulci şi schimbat colecţii de timbre, şerveţele exotice, atingeri discrete de mână. Nu eram deloc pătrunsă de importanţa momentului.

Trecuse '68-ul mândriei românesc-patriotice. Trecuse şi euforia schimbării imnului de stat şi cea a redescoperirii trecutului îngropat sub cizma sovietică. În schimb, venea ca o vijelie vârsta contestatară şi, o dată cu ea, un dispreţ ucigător faţă de tot ce preţuiau părinţii şi profesorii mei, care se uitau la trecutul proxim, tinereţea lor. Ei simţeau că recapătă identitatea naţională, independenţa faţă de ruşi, nu ştiau încă gustul amar al sclaviei la alţi români. Îi descopereau pe Goga, Blaga şi Eliade. Nouă toate acestea ne intrau firesc în metabolismul intelectual, erau istorie oficială şi, tocmai de aceea, istorie banală, neinteresantă, nerevelatorie. În schimb, spre noi venea o adiere mult mai seducătoare. Ea n-avea nimic de-a face cu naţional-comunismul. Această adiere avea sunet Beatles, imagine Hendrix, emblemă Angela Davies, era populată cu mulţimi de *hippies*. Avea filosofie

Scanned with OKEN Scanner

marcusiană, leagăn american şi baricade franţuzeşti. Era o adiere de generaţie. Un ritm care răspundea celui interior şi ne ademenea spre alte tărâmuri.

Plecările în occident erau posibile. La chioşcuri se vindeau reviste franţuzeşti, nemţeşti şi englezeşti. Am prins din plin generaţia în *bluejeans* şi adidaşi. Generaţia care ciulea urechile la «Europa Liberă» să asculte ştiri şi topuri. Ne păsa infinit mai mult de manifestaţiile studenţeşti de la Sorbona decât de ce se întâmpla foarte aproape de noi cu planul de oţel al combinatului siderurgic. În şcoală, rusa dispăruse aproape complet. Învăţam în schimb limbă şi literatură engleză de la Chaucher la Huxley, franceză de la Villon la Sartre. Alţii învăţau germană, spaniolă, italiană. Verile erau invadate de «macaronari» în căutare de amoruri şi de neveste. Parcurile îşi lăsau înserarea peste chitarişti pletoşi, picioare tinere dezgolite de minijup. Phoenixul găsea forme de racordare autohtonă la ritmuri euro-americane. O «Internaţională» comunitară care nu mai era acuzată de cosmopolitism. Cenzura n-am simţit-o decât la TVR, care, deşi era suportabilă, nu prea dădea ştiri pozitive despre *hippies,* şi la tipografie când ne scoteau câteva texte din revista liceului pe motiv că sunt prea pesimiste. Cinematograful «Siderurgistul» ţinea săli pline la Oscaruri şi Cannes-uri primite cu câteva luni în urmă. Filmele ruseşti erau semnate de Mihalkov, Tarkovski, Kudaşvili, iar la celelalte nu ne obliga nimeni să ne ducem. Piţa şi Veroiu căpătau recunoaştere internaţională. Breban, Buzura, Nichita, Sorescu erau romancierii şi poeţii familiari nouă. Acţiunile UTC au fost o vreme ('69-'71) mai mult decât plăcute: discoteca de sâmbătă, excursii cu chitarişti şi «maguri», reviste şi cenacluri.

Acea lume părea să fie a noastră, să poată deveni a noastră. Citeam *les poets maudits,* filosofie existenţialistă, romane premiate cu Goncourt. Gustam deliciile prozei apusene în aşteptarea celei latino-americane. Ne luam distanţă faţă de cultura sumară şi improvizată a generaţiei părinteşti. Ne băteam cu societatea de consum în plină societate a cincinalelor în patru ani şi jumătate. Nici unul dintre noi nu credea în viitorul luminos al comunismului. Visam să punem mâna pe societatea românească şi s-o transformăm într-una americană, cum o visau copii de acolo: fără republicani, fără ipocrizie mic-burgheză, fără opulenţa şi artificiul holywoodian, fără magnaţi manipulatori de destine. Prinsesem jargonul freudo-marxist: revolta marginalilor, respingerea lui *one dimensional man,* reflecţia critică, refuzul manipulării. La atâtea refuzuri adăugam şi ceva afirmativ. Ceva care ne marca profund evoluţia personală. Voiam o societate de «profi» (profesionişti). Una de tip meritocratic în care fiecare să se aşeze social şi material acolo unde îi e locul. O societate liberă, fără «capitalişti», dar cu coproprietari (ceva între kibutz şi autogestiune de tip iugoslav). Acest gen de

Scanned with OKEN Scanner

protest şi aspiraţie era perfect coerent şi cu lumea de stânga a apusului şi cu mânia noastră pe pseudo-valorile selecţiei de tip comunist.

Nu-mi era deloc jenă să fiu secretară UTC în acea lume. Coordonam revista liceului, cenaclul, chiulurile cu direcţia cinema, concert sau pădure. În cea din urmă ne adunam ca să cântăm cu Rolling Stones, să fumăm, să inventăm poezii şi texte muzicale protestatare şi eventual să râdem crunt de directoarea liceului care ne confisca periodic insignele cu chipul lui Hendrix. Când îl acompaniam pe Jacques Brél cu *Les bourgeoises, comme les cochons* nu înfieram occidentul, ci un mod de viaţă axat pe valori materiale (nici la noi nu erau frustraţiile atât de mari ca să fim ridicoli!), pe snobism, ostentaţie şi lux. Am fost, carevasăzică, fiii lumii largi căreia credeam că îi suntem parte.

Exilarea

2.1 Generaţia cenzurată

Mama nu şi-a potolit niciodată mirarea că fiica ei face accese de furie şi plâns când citeşte un document de partid. Ghicitul în cafea era acceptabil, dar cel în «documente» părea complet tembel. Raţiunea neîncrederii ei (pe care tata nu o împărtăşea), era paralelismul între construcţia ideatică a comunismului şi realitatea populată cu fiinţe omeneşti, destul de refractară la modelarea după «lumea ideilor». Ei bine, primul meu acces de furie şi plâns s-a produs din pricina faimoasei plenare din iulie '71 când, la 17 ani, aflam deja din plin că se anunţau «zorii» unei lumi în care zburdălnicia pe sârmă va dispărea şi lanţul va atârna direct de cuşcă. Eram într-o tabără de reviste şcolare, patronată destul de liberal de către CC al UTC. A doua zi după plenară, scriitorii, poeţii şi redactorii care ne pregăteau au fost trimişi acasă şi înlocuiţi cu activişti. Noi nu am mai stat pe sub brazi în lungi *workshop*-uri şi *brainstorming*-uri, ci am fost aşezaţi în bănci ca să ni se dicteze ideile lui Ceauşescu. Începea minirevoluţia culturală. Dialogul a fost suspendat. Conţinutul revistelor depindea de o telecomandă care ne-a scăpat din mâini. Câtimea de libertate din spaţiul public intra în conul de umbră al «documentelor programatice». Se sfârşea paralelismul între viaţa maselor şi cea a partidului. Sentimentul pe care l-am avut în acele zile a fost cel al violului în grup căruia îi cădea victimă generaţia mea. Încet, locul polemicii şi contestatarismului era luat de frica de ceva mic, difuz şi negru care bătea la uşa noastră deschisă vraişte până atunci: viitorul. În doar câteva ceasuri am realizat că uşa ni se trânteşte în nas şi că încep să i se pună lacăte şi lanţuri. A fost intuirea vie că începe exilul interior/exterior al generaţiei mele. Şi că, în ce mă priveşte, cu dosarul meu fără rude în străinătate şi tată artilerist, exilul va fi unul interior. Că nu voi avea scăpare decât

Scanned with OKEN Scanner

în spaţiul privat, în manuscrise de sertar, în prietenie, în dragoste, lectură sau în propriile gânduri.

Intuiţia a fost corectă. Mi-am petrecut cei mai fertili douăzeci de ani de viaţă (între 17 şi 35) orbecăind pe drumul între cenzură şi castrare. Exilată în spaţiul privat.

Ultimii doi ani de liceu au fost marcaţi de abolirea schismei de generaţie şi apariţia alteia noi. Mulţi părinţi şi profesori s-au reconciliat cu generaţia insuportabilă, presimţind un inamic comun. Era începutul rezistenţei morale şi spirituale la invazia partidului în viaţa noastră, încă destul de paralelă cu a lui. Era începutul rezistenţei la invazia activiştilor, a revoluţionarilor de profesie în viaţa profesioniştilor cu slabă conştiinţă partinică.

2.2 Partidul e-n toate

După 1971 a început tranziţia spre regimul totalitar multilateral dezvoltat. Ea avea să se încheie în 1977 şi să sară în ochii naivilor în jurul lui 1980.

Pentru generaţia mea, cenzura a venit suficient de târziu ca să nu producă alienare şi suficient de devreme ca să ducă la castrare. Între alienare şi castrare ne-am mai păcălit cu speranţe, cu urmele încă vii ale perioadei de deschidere. Ele au fost copios alimentate de atmosfera din primii trei ani ai facultăţii de filosofie (1974–1977).

Contrar prejudecăţii populare, în Facultatea de Filosofie se făcea chiar filosofie.

Profesorii noştri au studiat în occidentul european şi în SUA. Erau tineri (30-40 de ani), bucuroşi că au putut să depăşească handicapul proletcultist al perioadei lor de studenţie şi să se simtă colegi cu cei din apus, să se integreze orientărilor contemporane. Facultatea avea patru secţii: filosofie, sociologie, psihologie şi pedagogie. În virtutea inerţiei imprimate în anii precedenţi, noi continuam să lucrăm în două registre: cel al cercetării teoretice şi cel al cercetării empirice. Această «inerţie» a durat doar trei ani (1974–1977). De-a lungul ei, lucrurile stăteau foarte diferit faţă de cele văzute prin ochii prejudecăţii populare care ne linişteşte prin sintagma comodă: era o facultate marxist-leninistă care îndoctrina studenţii cu documente de partid. Sau a celei potrivit căreia filosofie s-a făcut pe vremea lui Ceauşescu doar la Păltiniş. Deşi unele cursuri se numeau «cum trebuia» – materialism dialectic, materialism istoric, socialism ştiinţific –, profesorii ne învăţau filosofia ştiinţei, metafizică, sociologia istoriei. Ceea ce în generaţia lor fusese interzis (marii filosofi clasici, filosofii nemarxişti contemporani), pentru noi devenise obligatoriu. «Represiunea» funcţiona astfel încât n-aveam ce căuta la examene fără operele originale citite şi înţelese. Preferinţele profesorilor pentru diferite filosofii – neopozitivism, pragmatism, freudo-marxism, existenţialism, structuralism, marxism althuserian – ne marcau

Scanned with OKEN Scanner

biografia intelectuală prin pluralitatea ofertelor. În programă figurau atât critica marxistă a oricărei filosofii, cât şi (mult mai rar), documentele de partid. Dacă exista câte un profesor răzleţ care să ne-o ceară pe prima, în schimb documente de partid nu ne-a cerut nici unul. Pretextau că sunt pentru mase şi practicau un fel de disidenţă prin ezoterism. Socialul se aşeza în grila conceptuală a lui Talcott Parsons, Max Weber, Herbert Simon, prea puţin în cea a lui Marx. Am ieşit din facultate cu o foarte subţire cunoaştere a marxismului originar, dar cu una ceva mai consistentă a celui structuralist.

Zona «hard» a pregătirii noastre a fost cea logico-epistemologică. Ea a fost cea mai puţin cenzurată şi în anii ulteriori, astfel încât le-a permis celor care i s-au integrat o evoluţie în domeniu. Alta a fost soarta celor ca mine, mai apropiaţi de graniţa filosofiei cu sociologia (în genere de filosofie socială, de cea politică şi de etică). În această zonă, deşi am avut profesori competenţi, am fost condamnaţi după '77 la subdezvoltare prin lipsă de informaţie contemporană, prin blocarea cercetării sociale. Acestui fapt îi datorăm în mare măsură incapacitatea actuală în evaluarea pertinentă a societăţii româneşti, cât şi reflexul de a înlocui cercetarea cu o cunoaştere eseistic-impresionistă.

Între '74–'78 încă mai aveam informaţie contemporană. Eu am beneficiat din plin de legăturile profesionale ale lui Cătălin Zamfir, proaspăt îmbibat cu sociologie americană. Îmi livra bibliografie de ultimă oră şi-mi coordona o cercetare asupra stilurilor de conducere la o întreprindere din Bucureşti. Chiar şi beneficiarii şi-o doreau, ca să-şi reorganizeze munca în funcţie de rezultatele noastre.

Dacă am ceva de reproşat profesorilor mei, nimic nu se leagă de îndoctrinare. După absolvire, mulţi colegi s-au întrebat doar de ce ne-au terorizat cu atâta bibliografie şi exigenţă când, cel puţin oficial, slujba noastră alimentară cerea să ne ştergem din memorie aproape tot ce învăţasem. La ce bun grelele nopţi cu Wittgenstein, Popper, Quine, cu structuralişti, neotomişti, personalişti? La ce bun atâta tinereţe frustrată de timp liber, când directorii şcolilor de pretutindeni credeau că ştim să facem telegrame omagiale şi suntem tobă de Congresul XI, despre care îmi amintesc doar că a început în ziua în care m-am îndrăgostit de un trompetist?

2.3 Generaţia castrată

Prin 1977, Cătălin Zamfir mi-a făcut o teorie: după război în România s-au succedat trei generaţii ale zonei ştiinţelor sociale: cea a semianalfabeţilor propagatori ai cursului scurt al PCUS (dogmatică, ignorantă şi periculoasă); cea din care făcea parte el: generaţia autodidactă sau instruită în marile şcoli ale Apusului; şi, în sfârşit, a noastră, care a făcut constant o şcoală bună, urmând să devină generaţia creativă. Ei bine, mi-a spus el,

Scanned with OKEN Scanner

«această generaţie nu va avea loc». Bineînţeles că pe moment nu l-am crezut. Musteam de proiecte pentru teorii ale schimbării societăţii româneşti şi ne uitam peste umăr la profesorii noştri care prea erau purtătorii de cuvânt ai altor filosofi şi nu-şi împingeau curajul intelectual mai încolo de stadiul reflexiv-critic. Visam să facem echipă, să ocupăm zone de decizie, să imprimăm profesionalism pe o arie cât mai largă de influenţare. Lumea pe care voiam s-o schimbăm era cea în care coarnele dictaturii unipersonale începeau să crească din ce în ce mai vizibil. O lume care scotea de pe orbită exact categoria căreia ne încăpăţânam să credem că îi suntem parte.

În ciuda refuzului de a accepta că, de fapt, devenim generaţia castrată, semnele erau cum nu se poate mai limpezi. În '74 când ne începeam studiile, s-au decretat mai multe lucruri care prevesteau că societatea se pregătea pentru decizie monocefală şi că ignoră atât specialiştii şi cercetarea aplicativă, cât şi orice teorie în concurenţă cu naţional-comunismul. În viaţa absolvenţilor de facultăţi apăruse stagiul obligatoriu în producţie şi legarea de glie. Indiferent de potenţialul profesional, eram trimişi de-a valma departe de cercetare, doctorate, învăţământ superior, ca să nu facem mai nimic din ce am învăţat şi să ne ţinem departe de sursele de informare «nepartinice». Biochimiştii scriau nume de substanţe pe butoaie, inginerii dădeau învoiri şi o făceau pe magazionerii, medicii populau dispensarele sătești, departe de marile clinici şi de specializare, profesorii deveneau vechili la munci agricole, strângători de maculatură, sticle, dopuri de plută şi castane. Dacă destinul îţi oferea şansa profesională a unui sătuc sau orăşel muncitoresc, autorităţile aveau grijă să-ţi facă imediat mutaţia pe buletin, adică să te lege practic de glie. «Pătură afiliată clasei conducătoare», absolvenţii cu studii superioare nu mai primeau locuinţe. Locul lor pe lista sindicală (un fel de *stand-by* al vremii) era etern la coadă.

În ciuda evidenţei monopolului de partid pe cunoaşterea socială, continuam să credem că e doar un puseu trecător şi că societatea aceea avea reală nevoie de unii ca noi, cei din «generaţia a treia» profesională. Cruntă naivitate juvenilă să-ţi închipui că lumea de abia aşteaptă să-ţi exploateze posibilităţile! Nu ne venea să credem gluma amară potrivit căreia «noi cu braţul ca oţelul, vom culege muşeţelul».

Condiţia necesară ca să ne exersăm profesia în ştiinţe socio-umane era aceea de a fi membri de partid. Fiindcă nu aveam nimic esenţial «rău» la dosar (rude în străinătate, părinţi expropriaţi sau condamnaţi politic) şi învăţam bine, am intrat în partid în anul II de facultate, potrivit ritualului local axat în principal pe ordinea mediilor şi lipsa «bubelor în cap». Ne era destul de clar că va fi mult mai grea intrarea noastră în partid când vom deveni intelectuali în «producţie». Acolo funcţionau aceleaşi priorităţi ca şi în *stand-by*-ul sindical. Înţelesesem şi că statutul de *outsider* în raport cu par-

Scanned with OKEN Scanner

tidul unic este foarte riscant pentru «cariera» didactică (singura, de altfel, aflată pe lista de oferte).

Pe acea vreme continuam să-mi văd traseul profesional alături de Zamfir în cercetări sociologice sau de Florica Neagoe la catedra de istoria filosofiei. În iunie 1977, toate aceste credinţe naive au fost strivite dintr-un condei. Ceauşescu a decis desfiinţarea facultăţii, eliminarea specializărilor sociologie, psihologie, pedagogie şi păstrarea unei mici enclave de 25 de studenţi pe an cu specializare mixtă filosofie-istorie. Luaţi din cofa propriilor noastre iluzii, am reacţionat dramatic de periculos şi de inutil: am făcut greve, am boicotat cursurile de istorie, am făcut proteste şi memorii colective la CC şi la Secretarul General, explicând la ce sunt bune specializările noastre (care, de fapt, de aceea au şi fost desfiinţate: subminau formarea omului nou). A urmat o epidemie de predări de carnete UTC şi de partid, exmatriculări, anchete. În facultate s-a instituit teroarea psihologică de-a lungul întregului an universitar. Lumea n-a aflat nimic. «Europa Liberă» era prea ocupată cu Goma ca să ne mai observe şi pe noi. Am început anul IV printr-o exemplară demonstraţie de forţă din partea celor pe care i-am deranjat. Ca să fim smulşi din zona de influenţă şi contaminare, am fost duşi până în noiembrie în Dobrogea, cazaţi în grajdurile IAS-ului şi puşi să secerăm zi lumină fiecare, inclusiv profesorii, câte doi kilometri de porumb culcat de furtună. Am stat acolo până a dat îngheţul, cu răni infectate la mâini şi la picioare, privind orizontul printre cizmele vechililor locali şi ale unuia care «lucra» la facultatea noastră. Nopţile dormeam înghesuiţi în paturile de sus, căci la cele de jos ajungeau apa şi noroiul. Ne încălzeam cu şliboviţă la lumânări de seu şi adormem ca brutele pe cărţile cărate cu noi pentru lucrarea de diplomă. Dacă am fi fost cu o câtime mai clarvăzători asupra viitorului proxim, le-am fi ars pe toate încă de atunci. Şi acolo am făcut un protest sub forma unei greve colective a foamei, urmat de ameninţări cu decimarea prin exmatriculare. Pe mine m-au anihilat dintr-un condei, punându-mă în BOB la şedinţa de alegeri din noiembrie. A fost o lecţie nouă: dacă vrei să anihilezi pe cineva, vâră-l în sistem. De altfel, compania în BOB era chiar onorantă. Oamenii îşi alegeau colegi cu prestigiu profesional, dispuşi să protejeze instituţia. În învăţământ la acest nivel nu se lucra cu activişti scoşi din producţie, ci cu persoane care rămâneau cu normă didactică întreagă şi acceptau o corvoadă în plus, de obicei ca să nu vină alţii sub care putea să fie mult mai rău. Profesorii din categoria celor cu care am lucrat aveau o singură politică explicită: aceea de a proteja exilul interior instituţional în faţa presiunilor suprastructurii. Aşa cum, de altfel, am încercat s-o fac şi eu când atmosfera privată a şcolii depindea mult de mine.

Anul nostru terminal a fost anul dezvrăjirii de propriile noastre iluzii. La sfârşitul lui eram aruncaţi care încotro pe drumul spre deprofesionalizare.

Scanned with OKEN Scanner

Ne aşteptau cunoştinţele social politice şi economice, organizarea muncii, eventual agricultura şi desenul tehnic. În iulie 1978 n-am mai avut unde şi cum să ne ascundem de maşinăria castratoare.

Marsupialii

Marsupialii este numele cărţii pe care nu am scris-o. Ea urma să fie tot un studiu de caz: cel asupra condiţiei noastre de tineri maturi din generaţia care, în literatură, s-a numit optzecistă. În locul cărţii am scris jurnale, nuvele şi un roman de ficţiune. Toate mucegăiesc în sertarul în care le-am lăsat în decembrie '89. Preferinţa pentru acest nume stă desigur în semnificaţia lui: oameni care trăiesc în marsupii. Oameni care se ascund în marsupii. Se dezvoltă pitic acolo, departe de ochiul public. Sentimentul că suntem prizonierii unei astfel de condiţii m-a covârşit în întreaga perioadă '78-'89, perioadă în care disiparea malignităţii sociale a căpătat proporţii vizibile şi pentru cei mai creduli sau ignoranţi dintre români. Pentru cei neafectaţi prea tare profesional şi cultural, 1979 a însemnat anul începutului cozilor de mii de oameni la zahăr şi ulei, cozi care s-au multiplicat în timp pentru toate sortimentele de mărfuri. Unii au fost afectaţi de totalitarism în sens stomacal şi epidermic; alţii şi în sens medical, al informaţiei, al fricii. Încet, sentimentul terorii în faţa lipsurilor de toate felurile – hrană, căldură, electricitate, siguranţă personală, ca să nu mai vorbim de frustraţiile afective, culturale, sau de bizareria numită împlinire omenească – a devenit un sentiment încercat de peste douăzeci şi două de milioane de români. Era să nu nimereşti scara că s-a luat curentul, să n-ai cu ce încălzi ciorba, să n-ai cum usca un scutec, să nu te prindă cu cinci sticle de ulei în casă, să nu vorbeşti ce nu trebuie, să nu te întâlneşti cu cine nu trebuie, să nu faci septicemie după un avort spontan. Toate acestea se topeau în Frica în sens generic. Partidul ne norma tot mai «ştiinţific» nevoile şi «drepturile». «Factorul conştient» nu ne mai lăsa de capul nostru. Deveneam populaţie tot mai infantilizată, tot mai castrată, mai vlăguită.

3.1. Partidul are grijă de noi

Fiul meu a venit pe lume în «epoca de aur» a nevoilor normate ştiinţific. S-a născut normal, după un travaliu de şaisprezece ore care mă costă şi acum sănătatea. La dimensiunile şi greutatea lui trebuia născut prin cezariană. Dar, ghinion! Travaliul a început pe 26 ianuarie, adică la sfârşitul lunii, când spitalul terminase planul de cezariene (două pe lună) şi doctora mă îndemna să stau cuminte până pe 1-2 februarie ca să intru cu naşterea în planul lunii celeilalte. Din păcate, copiii nenăscuţi se purtau după legile naturii, nu după cele ale partidului-stat. Tot aşa făceau şi bietele noastre organisme cărora le era foame la fel de tare, deşi raţiile difereau în

Scanned with OKEN Scanner

urban/rural şi pe criterii de clasă. Pe vremea aceea făceam o glumă amară: nu ne supărăm că partidul ne normează consumul, ci că mai avem nevoi.

Ce poate să facă o tânără mamă şi profesoară, la douăzeci şi patru de ani? Să spere că mâine va fi mai puţin rău. Şi să dispere când vede că «mâine» e din ce în ce mai rău şi că, pe măsură ce partidul ne prelua cât mai multe griji – ce şi cât să mâncăm, ce şi cât să îmbrăcăm, de câţi metri pătraţi avem nevoie ca să locuim, câţi kilowaţi ne trebuie ca să ne pregătim de plecat pe câmpia muncii, cum trebuie să gândim, ce ne e permis să sperăm etc. –, să dispere văzând că şi fiul îi devine o cifră statistică, total manipulabilă biologic şi spiritual. În ingratitudinea noastră, încercam pe căi foarte ocolite să ne trişăm protectorul: făceam troc între noi cu alimente, intram pe uşa din dos în magazine, foloseam butelii cu butan în loc de benzină, dădeam meditaţii pe făină, brânză, găini şi ouă şi, mai grav, speranţele noastre difereau radical de cele ale Marelui Cârmaci. Societatea socialistă multilateral dezvoltată însemna pentru noi pătrunderea suprastructurii în cele mai private dintre dorinţe, locuri, relaţii. Căsătoriile ţineau cont de dosar, abstinenţa de la divorţ la fel. Numărul de copii era trasat de sus, la fel ca şi educaţia lor. Prieteniile trebuiau alese şi desfăcute după criterii partinice. Lecturile şi spectacolele ne erau livrate după o filtrare atentă, să nu ne contaminăm cu idei greşite. «Partidul e-n toate» era o lozincă întrupată. Iar partidul se transsubstanţializa cu imaginea lui Ceauşescu, cel pe care un poet îl numea «ctitorul de aştri».

3.2. Şcoala ca marsupiu

Când am trecut de la stadiul de învăţăcel la cel de profesor, am aflat cu uimire că aproape nimic din ce învăţăsem la facultate nu urma să-mi fie de folos. Aşteptările erau cu totul altele: profesorii de ştiinţe sociale sunt propagandişti ai partidului. Ei trebuie să se ocupe de actualizarea documentelor, de propaganda vizuală, de învăţământul politico-ideologic. Prima reacţie a fost cea de şoc. Mai întâi fiindcă eu crezusem că au nevoie de specialişti în zona filosofiei, şi apoi fiindcă habar n-aveam să fac lucrurile care-mi erau cerute. N-am trecut de prima idee timp de doisprezece ani, până în 1989, deşi formal am preluat conform determinismului instituţional toate aceste «comandamente». Primul lucru faţă de care a funcţionat inhibiţia a fost «limba de lemn». N-am fost niciodată în stare să scriu «cum trebuie» dări de seamă, procese verbale sau materiale pentru învăţământul politico-ideologic. Le scriam după capul meu, în virtutea inerţiei filosofico-sociologice, chiar în urma unor micro-cercetări pe care le făceam în licee. Sectorul, municipiul de partid şi inspectoratul, după nenumărate hârţuieli inutile, s-au relaxat: e un cadru incurabil şi nu e de nădejde. O folosim pe ea când se cere «profesionalism îngust», iar pe alţii când se cere activism

Scanned with OKEN Scanner

militant. Cea de-a doua categorie era destul de bogată: căci ce poate fi mai comod decât să nu-şi baţi capul şi să-i ţii pe elevi în faţă cu ultima carte broşură roşie/albă, demonstrând conformism/fidelitate? Această categorie şi-a exprimat întotdeauna fierbintea adeziune la cea mai recentă dintre cârmiri/cârmuiri. Strategia mea de predare era destul de şmecheră: la tema «P.C.R. – centrul vital al societăţii» predam o tipologie a partidelor politice; la tema «omul nou» vorbeam despre modele ale umanului din Antichitate până în epoca modernă; la filosofie o lungeam cu istoria filosofiei până la calendele greceşti, la economie polemizam cu indicatorii producţie fizică şi marfă în perspectiva profitului etc. Cei mai mulţi elevi ai mei (cu excepţia celor care dădeau admiteri) nu deschideau niciodată manualele. Învăţau după caiet, ca să-i facă pe plac profesoarei. În inocenţa lor, mulţi povesteau acasă şi câteodată mai venea câte o «brigadă» ca să mă aducă pe calea cea dreaptă. Deviza mea profesională (şi a altora ca mine) era totuşi una disperată: «pregătim viitorul». Un viitor despre care habar nu aveam dacă va veni în timpul vieţii noastre, dar pentru care mă rugam în fiecare seară: «Doamne, dă-ne mâine altceva decât coşmarul în care trăim sau ajută-mă să nu mă mai trezesc!»

Cred că pot să spun cu mâna pe inimă că, dacă îţi era suficient de silă de viaţă şi nu te lăsai dominat de Frica generică, puteai adopta o asemenea strategie, fără consecinţe catastrofale, ba chiar şi cu o toleranţă comprehensivă din partea autorităţilor proxime. În cazul meu, îmi dădeau sarcina să pregătesc elevi pentru concursurile de educaţie ateistă doar pe partea de explicaţie teoretică, nu şi pe critica materialist-ştiinţifică, sau elevii pentru olimpiadă pentru temele care n-aveau conotaţii politice. Inspectorii din Minister mă foloseau pe zona temelor de epistemologie, fără să-mi ceară ceea ce, realmente, nu puteam face.

Greu era cu activiştii de partid, care tindeau să fie «revoluţionari de profesie». Ei nu putea ieşi din algoritm. Nu înţelegeau decât limba lor şi aveau (majoritatea) un mod extrem de agresiv de intervenţie. În sarcina lor cădea însămânţarea terorii în plan local. Ei duceau «greul». Ei erau «bubuiţi» sau «trântiţi la munca de jos» dacă erau prinşi cu mâţa lipsei de vigilenţă în sac. Nu voi şti niciodată dacă mi-era mai mult silă decât milă de cei din această categorie. Acum îi compătimesc sincer. În devălmăşia de orientări actuale, e tare greu pentru ei să-şi găsească dreapta cale oficială. Sunt într-un fel de şomaj simbolic.

Fiindcă partidul avea nevoie de cadre tinere, eventual femei, umbra BOB-ului m-a urmărit sistematic. De la 28 până la 35 de ani am fost una dintre cei cinci care făceau muncă «politică» în instituţie. Ca şi atunci, regretele mele mari derivă din uriaşa cantitate de timp pierdut în şedinţe şi în făcut materiale, toate în afara orelor de şcoală, care erau sfinte măcar

Scanned with OKEN Scanner

în plan intern. În cel extern nimic nu era sfânt. Oricând li se năzărea celor din suprastructura politică, lăsam cursurile baltă şi îngheţam pe traseele de vizită a lui Ceauşescu, înţepeneam la mitinguri, ne cocârjam pe ogoare, făceam hepatite la sortat cartofi din gunoi la rampa Glina şi păduchi în dormitoarele-grajduri. Ca şi atunci, mulţumirea mea derivă din faptul că reuşeam să ne protejăm colegii şi elevii de «gunoaiele» lumii oficiale, creând ceea ce numeam «insule de normalitate», marsupii locale în care profitam de ceea ce se numea şedinţă ca să facem ceea ce azi s-ar numi *training* interdisciplinar pentru profesori.

Deşi este greu de crezut, fiindcă iese din clişeele comode, cercul de filosofie, care oficial purta numele de cerc de educaţie materialist ştiinţifică şi umanist revoluţionară, era locul în care elevii mei citeau şi discutau opere filosofice străine (cu o pasiune de înţeles pentru Nietzsche) şi ceea ce era mai mult sau mai puţin publicat din Cioran, Vulcănescu, Noica. Lor li se adăugau lucrări de filosofia ştiinţei, care aveau avantajul că puteau fi folosite bibliografic şi la sesiuni oficiale de comunicări ştiinţifice.

După ştiinţa mea, colegii de generaţie zvârliţi în lumea largă încercau să se exileze în acelaşi gen de disidenţă faţă de sistem. Rezistenţa noastră faţă de «sfera publică» consta pur şi simplu în a ne învăţa elevii şi colegii filosofie ca exerciţiu al pluralismului de opinii. Ca să putem face asta, ne cream sentimentul că orice uşă închisă e un fermoar tras la marsupiu şi că de acolo începe «sfera privată», cea a libertăţii de exprimare şi a împlinirii personale.

3.3. Prietenia ca marsupiu

Exilul în comuniunea cu semenii întru umanitate avea simultan rolul de refugiu din lume, de înţelegere dureroasă a lumii, de acumulare dramatică a ruşinii de a suporta o astfel de lume, pitulându-ne prin tot soiul de refugii. Ea se organiza după legea afinităţilor elective şi nu după directive de la congrese. Era mediul placentar. Mediul marsupial-protector în care ne permiteam să avem o identitate neschismatică.

Niciodată nu ne-a fost mai ruşine cu şi de noi ca în anii '80. Niciodată n-am disperat mai mult ca atunci în faţa neputinţei de a fi altceva decât aşa cum ironic ne denumisem noi înşine: «Grupul Cât-Mât». Unii dintre cititori pot specula că astfel de grupuri informale erau un fel de embrioane de societate civilă sub totalitarism. Nu cred că este cazul să ne minţim *a posteriori*. E drept că fiecare membru al său disemina în jur influenţă. Dar n-o făcea ca membru al unui grup, ci în nume personal. Aceasta este şi cheia unui regim totalitar, o cheie paradox. Deviaţioniştii sunt, public vorbind, fiinţe singulare, elemente izolate. Ei nu reprezintă pe nimeni, fiindcă singurul grup care are influenţă ca grup este cel oficial. Un regim care încalcă în mod

Scanned with OKEN Scanner

deşănţat drepturile omului are ca inamici în plan intern doar persoane, nu grupuri. Inamicii pe faţă ai regimului Ceauşescu erau nişte «bieţi indivizi marginali» care, de teamă să nu afecteze în rău vieţile altora, se reprezentau doar pe ei înşişi. Noi ceilalţi eram doar inamicii din dos, cei invizibili, inamicii privaţi. Prizonierii rezistenţei private. Marsupialii.

Ne adunam aproape săptămânal să discutăm filosofie, literatură sau politică. Produceam manuscrise de sertar, satisfăcuţi că avem un public alcătuit din alţi nouă semeni. O lungă vreme instituisem un embargo pe discuţiile despre realitatea imediată ca să-i oprim intrarea în *vita privata*. Fugeam carevasăzică în lumea ideilor şi a cărţilor, unde totul era cu putinţă. Fugeam de o lume în care orice mijloc de informare lăbărţa figura dictatorului. Dacă am cunoscut ura şi pornirile criminale, aceasta se datorează în exclusivitate mizerabilului personaj pe care ne pare rău că nu l-am ucis cu mâna noastră mult mai devreme. Nu l-am ucis în fapt fiindcă instinctul de conservare a fost mai puternic decât demnitatea şi stima de sine. Îl sfâşiam simbolic în discuţii informale, îi scoteam ochii în poze, cum ucideau simbolic oamenii începuturilor animalele de pradă, desenându-le cu săgeţi în ele pe pereţii peşterilor. Îl ucideam în subconştient, fiindcă acesta era mai degrabă populat cu frustraţii social-politice decât cu cele sexuale. Dacă nu-l ucideam, îl visam întemniţat într-un oraş populat exclusiv cu activişti de partid, în condiţiile create nouă sub oblăduirea lor, cu singura satisfacţie de a-i vedea la televizor cum trăiesc între ei, fără «materialul uman», cum ne denumeau pe noi ceilalţi, «profesioniştii înguşti» sau doar biată forţă de muncă.

Pedepsele născocite erau tot atâtea proteze ale imoralităţii noastre, a celor care fugeam în marsupii ca să cotrobăim altundeva decât în mocirlă după un dram de demnitate. Sau după scuze foarte omeneşti. Aveam copii de crescut, perechi de iubit, părinţi de protejat, elevi de învăţat. Aveam de pregătit viitorul. Despre care nu ştiam nimic, nici măcar dacă există. Când aud acum ştiri din Coreea de Nord unde oameni care au terminat rădăcinile îşi mănâncă propriii copii, un fior de gheaţă îmi trece din creştet până în tălpi. În coşmarele noastre, viitorul semăna prea adesea cu cel corean. Şi mă întreb: de unde ne venea forţa utopiei, chiar şi la începutul lui decembrie '89?

Îmi recitesc autobiografia şi CV-ul. Ca să o scriu pe prima, trebuia să ignor partea de viaţă, cea privată, care nu intra în patul public a lui Procust. Ca să-l scriu pe al doilea, aproape că am uitat că sunt şi altceva decât *homo faber recens* şi că mai există viaţă privată. Pentru ambele părţi ale «exilului» am plătit. De fiecare dată cu mine însămi. Cu aceea care, cu mâna care scria autobiografii, înstrăinându-se de lume, îşi scrie acum *curriculum vitae*, înstrăinându-se în lume.

Scanned with OKEN Scanner

MAGDA CÂRNECI

Exilul provizoriu

Notre temps a une seule sagesse – la modernité – alors qu'il faut plusieurs sagesses pour faire un homme sage.
Philippe ARIÈS

Dacă nu ai avut parte vreodată de un maestru spiritual ori măcar cultural, care să te ajute să-ţi construieşti armonios şi controlat edificiul interior, atunci oferă-ţi cu orice preţ un sejur mai scurt sau mai lung în interiorul unei alte culturi. Dacă nu ai trăit de foarte aproape nici o dramă adevărată – boală, moarte, eşec – care să te scoată violent din traseele vieţii tale aşezate, ştiute, să te scuture de automatismele fiinţei tale aşa cum ea a fost modelată de familie, mediu, limbă, obişnuinţe, atunci caută cu orice preţ să-ţi impui să petreci un «răstimp în infern»: în infernul străinătăţii. Dacă vrei cu adevărat să te «trezeşti» din somnul pe care ţi-l inculcă inexorabil o existenţă trăită în limitele statornicite şi protectoare ale persoanei tale, mediului tău, clasei tale, culturii tale, patriei tale, atunci obligă-te să trăieşti o vreme peste hotare.

Poate fi greu de crezut, dar experienţa unui sejur de studii în străinătate poate echivala pur şi simplu cu o experimentare neaşteptată a «limitei», a pierderii şi regăsirii de sine, care aduce foarte mult cu experienţa – de atâţia mărturisită drept teribilă – a exilului. A oricărui fel de exil. La sfârşitul lui 1990, când am ajuns la Paris, nu mi-aş fi putut închipui nici o clipă că această întâmplare fericită a destinului va fi mai degrabă o «încercare», o «probă», decât pur şi simplu o «şansă». Sau va fi totuşi o şansă, dar într-un alt sens, mai straniu, aparte, şi cu totul neaşteptat, diferit de cel strict cultural – singurul pe care-l aveam la început în vedere.

Vreme de câţiva ani, cu intermitenţe, am trăit o perioadă pe care astăzi, retrospectiv, aş numi-o pe cât de fertilă pe atât de teribilă. Pentru că, fără

Scanned with OKEN Scanner

exagerare, contactul prelungit cu o altă lume, o altă limbă, o altă cultură înseamnă inevitabil o restructurare radicală a întregii tale persoane. O distrugere şi o reconstrucţie. Un fel de moarte şi o anume reînviere. Ca şi cum celulele – nu fizice (dar şi acelea), ci cele psihice, mentale, spirituale, dacă pot spune aşa – ale făpturii tale sociale şi lăuntrice, până ieri cunoscute, ar suferi şocul unui alt câmp de forţe, determinări şi vibraţii neaşteptate şi neprevăzute, care le-ar obliga să se primenească sau să dispară, să se schimbe radical ori să sucombe.

Va trebui să înduri o serie precisă de şocuri. Într-un prim moment este vorba desigur numai de cutremure superficiale, uşoare. Ieşit dintr-o lume provincială săracă, izolată şi stricată de un regim politic pe cât de aberant pe atât de constrângător, desigur că înduri în primul rând comoţia aparent orbitoare a civilizaţiei hipertehnicizate şi a bunăstării. Te umilesc magazinele şi autostrăzile. Te sperie ghişeele automate din instituţii publice şi bănci. Te revoltă luxul excesiv al vitrinelor. Te cutremură extraordinara bogăţie a librăriilor şi bibliotecilor. Te copleşesc tehnicitatea, curăţenia şi eficienţa, reglajul parcă perfect al unei uriaşe maşinării sociale, căreia nu-i poţi percepe decât caroseria automatizată şi lăcuită, glanţul impresionant, dar nu-i înţelegi funcţionarea, motivaţia, energia specifică. Ceea ce desigur te complexează şi te refuză, îţi descoperi instincte de primitiv strămutat fără veste într-o epocă viitoare. Acest prim, epidermic *şoc de civilizaţie* e cel mai uşor de trecut: te obişnuieşti repede cu comodităţile vieţii moderne, utilizarea nonşalantă a serviciilor şi a facilităţilor oferite abundent de o mare metropolă îţi intră repede în stereotipiile de comportament, ajungi chiar să nu mai vezi vitrinele şi luxul, căci ţi se par normale, firesti. Înveţi rapid să manipulezi tehnologii sofisticate ca oricare occidental, ba chiar ţi se întâmplă să nu mai sesizezi nici frumuseţea impresionantă, magnifică, a unei vechi civilizaţii ajunse parcă dincolo de vârful extrem al înfloririi sale, într-atât de bine şi de repede te poţi familiariza cu aparenţele ei strălucitoare, între mecanismele serviabile ale căreia doreşti în mod iluzoriu să nu-ţi mai sesizezi diferenţa.

Într-un al doilea moment este vorba despre un *şoc cultural*. Înarmat cu iluzii complezente despre tine şi lumea din care provii, ai impresia la început că înţelegi perfect lumea în care intri. Că nu poate fi ceva esenţialmente diferit de lumea ta românească, cu toate că istoria, tradiţia, regimul politic recent au urmat traiectorii atât de neasemănătoare: în definitiv aparţinem aceleiaşi civilizaţii europene, îţi spui încrezător, şi aceleiaşi specii umane. În plus, ca român, cultura franceză în speţă îţi apare ca un bun cultural personal, l-ai asimilat prin educaţie, prin lecturi, din manierele mediului tău. Parisul, desigur, îl cunoşti din cărţi parcă mai bine decât Bucureştiul.

Abia treptat începi să realizezi că pricepi mult mai puţin decât îţi închipuiai. Cultura franceză reală e desigur mult mai complexă decât epura

Scanned with OKEN Scanner

schematică oferită de cărţi. Cel puţin la fel de complexă ca o «cultură exotică» studiată de etnologi. Ca să treci dincolo de faţadă, trebuie să începi să-i cunoşti obiceiurile, viaţa de zi cu zi, oamenii din carne şi sânge care o trăiesc şi o secretă. Trebuie să-i respiri aerul, să-i pătrunzi regulile de joc social, trebuie să-i înveţi ritualurile, să-i deguşti bucătăria, să te obişnuieşti cu clima locului, să te deprinzi să-i apreciezi vinurile, să-i recunoşti tipologia umană. Trebuie cu alte cuvinte să intri în contact cu «Franţa profundă», cu «străinătatea profundă», iar nu cea turistică ori livrescă, să ajungi în conflict de interese ori de situaţii cu exemplarele ei umane reale, ca să realizezi încă o dată cât de departe este cunoaşterea abstractă faţă de cunoaşterea «pe viu» a oricărei societăţi, cât de primară este iluzia culturală des întâlnită a simplităţii şi similitudinilor facile dintre sisteme culturale aparent înrudite.

După primul moment euforic în care ai impresia că descinzi într-o patrie culturală familiară, urmează momente în care ai convingerea că nu mai înţelegi chiar nimic, sau aproape nimic, că totul e altfel şi mult mai complicat decât îţi imaginai înainte. Ajungi să crezi că n-ai să reuşeşti niciodată să interiorizezi şi să adopţi măcar parţial setul de norme şi obişnuinţe ale locului, care să te facă să nu te simţi altfel, diferit, un străin. Abia într-un moment ulterior, îţi realizezi deplin «diferenţa», calitatea de «alien», de «venetic», într-un sens pe cât de surprinzător pe atât de tulburător, pe care nu-l puteai bănui înainte.

Un impuls natural îţi dictează să încerci să te integrezi cât mai firesc, chiar dacă temporar, în noua lume în care trebuie să funcţionezi eficace pentru o vreme. Abia atunci înţelegi că pentru asta nu e suficientă calitatea de «om» şi de «european», cum credeai, că e nevoie de timp şi de obişnuinţă ca să-ţi adaptezi computerul mental şi comportamental la angrenajul complex şi diferit la care vrei să te adaptezi. Realizezi că de fapt eşti un mic mecanism uman, o maşină «programată» de cultura din care provii pentru un fişier de reguli de funcţionare care nu se mai potriveşte cu cel al unei alte culturi. Că trebuie să «uiţi» cumva vechia ta «formatare» şi să faci efortul să înveţi noul program, dacă vrei să te integrezi cât de cât, ori numai să înţelegi megacomputerul social în care se întâmplă să vieţuieşti un răstimp.

În al treilea rând, trebuie să suporţi cu bine *şocul lingvistic,* cu corolarul său, şocul *diferenţei mentale.* Franceza cu care vii de acasă e evident o limbă artificială, învăţată din cărţi şi folosită doar pentru a citi cărţi, pentru a vehicula informaţii abstracte, iar nu pentru a conceptualiza şi a manevra o complexitate socială şi existenţială vie, reală. În plus, e o franceză gândită în limba ta natală, plină de «falşi prieteni» şi de decalcuri lingvistice fanteziste, e o franceză în definitiv românească. Foarte repede pricepi că

Scanned with OKEN Scanner

această franceză «de laborator» nu-ţi e de mare folos şi că trebuie urgent s-o îmbogăşeşti şi s-o restructurezi după limba vie, vorbită, «de stradă». Or, ca să începi să vorbeşti cu adevărat o limbă, în felul ei natural, trebuie desigur să începi să gândeşti realmente în structurile ei. Iar ca să gândeşti într-o altă limbă, trebuie să renunţi măcar temporar la structurile tale mentale anterioare, altfel spus, să laşi deoparte gândirea pe care limba ta maternă ţi-a inculcat-o de la naştere în mod inconştient. Abia atunci îţi dai seama cât de mult din propria ta vorbire este constituit din clişee curente şi automatisme verbale, ce uşurare e să poţi apela rapid la formule preexistente, la expresii gata-făcute, cât de mult limba natală de toate zilele se exprimă prin tine mai degrabă semiconştient ori automat, se vorbeşte prin tine aproape fără de tine.

Smulgerea necesară din torpoarea organică a limbii «de lapte» te obligă la o conştientizare extrem de dureroasă a mecanismului lingvistic care te constituie într-o măsură pe care n-o bănuiai. Durerea introduce însă o distanţă stranie faţă de propria ta gândire, pe care ajungi să o vezi asemenea unui «circuit integrat» de pe «dischetele» minţii tale, asemenea unei «reţele logice» detaşate de creierul tău, pe care o poţi comtempla cu tandreţe şi milă, ori cu sfâşiere şi cu teroare. Şi oricum ar fi această vorbire natală, a renunţa temporar la confortul ei moştenit, a o pune în paranteză pentru o vreme echivalează bulversant cu a renunţa într-o bună măsură – realizezi cu negreşită stupoare – la tine.

Apare apoi *şocul instrucţional*. Educat după alte programe şi norme, trebuie să te adaptezi din mers unui sistem universitar construit pe anumite premize culturale şi pe anumite presupoziţii educaţionale pe care nu le posezi organic pentru că, evident, nu ai avut cum să le asimilezi în formaţia ta de acasă. Îţi e greu la început, de pildă, să înţelegi sistemul post-liceal şi post-universitar francez, nu doar pentru că nu seamănă cu cel românesc, ci implică mai multe trepte şi mai multe tipuri de opţiuni ce se exclud adesea reciproc.

Dar, mai important decât această simplă perplexitate, este faptul că, datorită diferenţei de sistem educativ, începi să percepi ori numai să bănuieşti probabila şubrezenie, posibila aproximaţie a propriei tale alcătuiri culturale. Venind dintr-o lume în care instituţiile au avut adesea o existenţă precară, în care informaţia a fost mult timp lacunară şi cenzurată, contactul cu o tradiţie universitară multiseculară şi liberă te poate pune pe gânduri, te poate eventual complexa. Reacţia cea mai probabilă, în afara refuzului, este «bulimia informaţională», dorinţa şi ambiţia de a asimila masiv, cu disperare, lecturi, cursuri, conferinţe, vernisaje, spectacole, de a umple rapid inevitabile carenţe şi goluri. Chiar dacă faci eventual faţă cu brio noilor exigenţe, rămâne întotdeauna un «rest» ireductibil, un regret, o nesiguranţă

Scanned with OKEN Scanner

faţă de ceea ce n-ai avut cum acumula în mod organic, deci mai mult sau mai puţin coerent şi complet.

Faptul de a fi avut totuşi parte acasă de o educaţie esenţialmente europeană, în ciuda vicisitudinilor de tot felul, nu te scuteşte niciodată cu totul de acest ultim şoc. Intervine aici desigur conştiinţa apartenenţei la o cultură «provincială» în raport cu o cultură «metropolitană», luciditatea uneori dureroasă a extracţiei dintr-un spaţiu cultural dezavantajat istoric şi politic vreme îndelungată. Chiar dacă reuşeşti prin efort şi rezultate concrete să ajungi la o conştiinţă suficient de consolidată a propriei tale valori, handicapul diferenţei iniţiale de şansă se traduce adesea printr-o incapacitate de a-ţi evalua corect poziţia în raport cu «modelul superior», prin tentaţia auto-minimalizării, printr-un fel de ambivalenţă afectivă, uşor schizofrenică, oscilând între iubire şi ură, faţă de tine şi faţă de «Occident».

Pendularea aceasta obositoare se poate uneori reduce doar la una din componentele sale: fie idolatria fascinată, fie refuzul obstinat al culturii occidentale. Idolatria te aruncă într-un fel de servitute culturală ce te obligă să te supui tuturor curentelor intelectuale la modă, dacă vrei să capeţi din nou ascendent în proprii tăi ochi, sau dacă vrei să ai succes în lumea academică occidentală. Refuzul te poate arunca într-un dispreţ gratuit şi în braţele unei alte idolatrii, regresive, sentimentale, nostalgice – cea a spaţiului tău cultural de origine –, uneori la fel de constrângătoare.

În plus, intră in joc în mod irepresibil conştiinţa diferenţei dintre apartenenţa la lumea «liberă» ori la lumea (până ieri) «ocupată». Diferenţa aceasta se manifestă nu numai printr-un impuls oscilant de atracţie şi de resentiment faţă de o lume favorizată, dublat uneori de prezumţia unui fel de superioritate morală, întemeiată pe suferinţă, a celui care vine din lumea dezavantajată de soartă (superioritate în baza căreia te simţi uneori îndemnat în mod irezonabil să pretinzi nu ştiu ce fel de «daune» ori măcar compensaţii de o natură greu precizabilă). Diferenţa această se manifestă printr-un şoc mai subtil, să-l numim provizoriu *şocul dimensiunii politice* a realităţii în care ai ajuns să te mişti. Abia după oarecare vreme, după contactul prelungit cu discursul public din ziarele, radioul şi televiziunile locului; după ce începi să înţelegi de pildă cum s-au creat şi cum funcţionează în paralel diferitele forme universitare franceze (unele de stânga, republicane, altele de dreapta, catolice); după ce te-ai familiarizat cu dedesubtul diverselor mode teoretice şi curente artistice care au făcut ravagii în decenii trecute până şi în ţara ta îndepărtată – ajungi să realizezi cât de importantă este această dimensiune politică.

Ieşit dintr-un regim social în care totul era pătruns şi controlat de administraţia terorizantă a unui singur partid, îţi dai seama cu surprindere că ai fost educat şi modelat ca un individ extirpat de conştiinţa politică, pe care

Scanned with OKEN Scanner

în mod greşit ai echivalat-o cu pura supunere: constaţi că eşti de fapt o fiinţă nu a-politică, ci de-politizată, fără «organ» pentru această formă de responsabilitate şi de angajare în social. Fiinţă cel mult culturală, abia în Occident şi abia după o vreme realizezi substratul politic, altfel spus de *putere,* nu doar al mecanismelor economice şi educaţionale, ci al conceptelor, al instituţiilor, ba chiar al bătăliilor culturale care animă şi transformă periodic societatea occidentală. Înţelegi brusc că şi din acest punct de vedere aveai o imagine deformată, cenzurată, extirpată de un element definitoriu al culturii occidentale, pe care o percepeai de aceea de o manieră abstractă, formală, adică excesiv de «estetică», de autonomă faţă de condiţionările ei sociale reale.

Realizezi în consecinţă şi că cuvintele, conceptele, noţiunile au adesea un înţeles diferit în Vest şi Est, pur şi simplu pentru că în Est ele fie că au ajuns din Vest vidate de istoria originii lor şi a încărcăturilor socio-politice pe care le-au asumat de-a lungul vremii acolo, fie că au căpătat înţelesuri specifice, determinate de istoria locului. În consecinţă trebuie să înveţi şi această *limbă politică* ce subîntinde invizibil şi totuşi pregnant toate formele de manifestare ale vieţii occidentale, dacă nu vrei să comiţi un şir nesfârşit de gafe uneori costisitoare. Iar când ai învăţat-o, nu poţi ocoli o mâhnitoare senzaţie de lipsă de comunicare şi de înstrăinare, atunci când, într-o societate precum cea franceză să zicem, încă puternic impregnată de monopolul gândirii stângiste, experienţa existenţei tale într-o societate răvăşită de comunism e tratată adesea cu suspiciune ori e minimalizată cu lejeritate, iar presiunea ei psihică remanentă nu te ajută deloc să te integrezi, ci dimpotrivă te izolează încă o dată.

Când, pe deasupra, mai descoperi că dramele tale de intelectual venit din Europa de est se aseamănă într-un mod izbitor cu dificultăţile intelectualilor marocani sau algerieni, sau ale celor aparţinând «lumii a treia» de pretutindeni, perplexitatea ta poate cunoaşte o nouă şi aspră agravare. Căci bănuieşti într-un mod fie şi confuz că e vorba de mai mult decât o normală până la un punct diferenţă de nivel tehnologic şi de tradiţie culturală, de limbă şi de regim politic din interiorul civilizaţiei europene. Sesizezi că s-ar putea să fie vorba de ceva şi mai vast, un complex spiritual care s-ar putea denumi schematic «adaptarea şi neadaptarea la modernitate», alcătuit dintr-un amestec inextricabil şi exploziv de acceptare raţională a acesteia combinată cu posibilul ei refuz subconştient, din asumarea unor laturi «pozitive» ale civilizaţiei moderne imbricată iraţional cu refuzul unora dintre consecinţele sale nefaste.

Trebuie atunci să mai suporţi un cutremur, *şocul cosmopolit* provocat de un alt aspect modern al luxuriantei, pestriţei lumi occidentale. Aceasta nu e numai hiper-sofisticată, mai e şi multinaţională. Venit dintr-un spaţiu

Scanned with OKEN Scanner

etnic aparent nivelat şi omogen, nu e suficient că trebuie să recuperezi rapid una sau două vârste industriale: în uriaşa căldare de naţionalităţi pe care o reprezintă orice metropolă vestică, mai trebuie să înduri şi contactul cu nenumărate persoane de diferite limbi şi cutume, egal de îndreptăţite la existenţă ca şi tine, ale căror drame de supravieţuire şi adaptare aruncă şi ele umbre, vibraţii, ecouri multiplicate asupra persoanei tale obişnuite până ieri cu convieţuirea neproblematică în sânul unei mulţimi omogene. Mai trebuie să-ţi realizezi micimea şi insignifianţa de «român» într-o lume cu zeci de naţionalităţi, o lume internaţionalizată în care «cetăţenia etnică» nu-ţi mai asigură nici un sprijin automat, nici o moştenită identitate. Problemele tale, dilemele tale – a fi «exotic» într-o lume cu care doreşti să te identifici, a cunoaşte pe pielea proprie discriminarea şi xenofobia locului de temporară adopţie şi a trăi pulsiuni naţionaliste, a-ţi descoperi nebănuite instincte «colectiviste» într-o societate individualistă, atomizată, a descoperi în tine sechele «metafizice» persistente într-o lume aparent radical secularizată – probleme tale deci seamănă până la greaţă cu cele ale unor masse de oameni cu care nu te poţi înţelege, deşi sunt identici cu tine, probleme ale unor milioane de necunoscuţi.

Trebuie atunci să înduri *şocul massei,* să rezişti la presiunea teribilă pe care enormul ocean de inşi adunaţi laolaltă o exercită asupra insului care eşti, revelându-ţi cu violenţă singurătatea şi anonimatul, condiţia de element oarecare, eventual de prisos, între miriade de elemente asemenea, între care te poţi pierde, te poţi dizolva cu o uşurinţă înfricoşătoare.

Ambiţia, efortul intens, bucuria de a avea acces la surse de informaţie nesperate, ba chiar satisfacţia unor mici izbânzi personale ori conştiinţa familiarizării progresive cu o mare cultură nu anulează defel dificultatea asimilării acestor câteva şocuri destul de puternice, care pe deasupra se întâmplă simultan şi întrepătruns, exasperându-se reciproc. Însumarea acestor şocuri multiple s-ar putea defini finalmente ca o aproape radicală *restructurare a vechii tale persoane,* a vechii tale individualităţi, cea cu care vii de acasă. Supuse unor intense presiuni rezultate din nevoia de adaptare, elementele constitutive ale făpturii tale – gândirea şi limba, obiceiuri şi scări de valori, certitudini şi prejudecăţi – se fisurează şi se surpă jalnic ori spectaculos. În molozul lăuntric rezultat din această neaşteptată destructurare, asişti în tine însuţi la o boală specifică a exilului, la ceea ce se numeşte tehnic *spectacolul terifiant al surpării identităţii.*

Nu are importanţă că te afli acolo doar pentru o perioadă limitată de timp, nici că trăieşti cu gândul consolator că te poţi întoarce oricând acasă, spre deosebire de emigranţii sau refugiaţii de dinainte de 1989. Asemeni oricărui exilat, treci prin câteva faze tipice ale maladiei adaptării: dezorientare şi

Scanned with OKEN Scanner

haos, vertijul lipsei unor repere solide, afazie şi anxietate, depresie rea şi întunecată, până aproape de destrămare şi autism. Asişti de fapt neputincios la dărâmarea a ceea ce în psihologie se defineşte drept suma de elemente constituente ale «vechii tale socializări».

Altfel spus, trăieşti o reală şi uneori extrem de profundă *dramă a propriei individualităţi,* Tot ceea ce credeai înainte că-ţi aparţinea – convingeri şi habitudini, idei şi reacţii specifice – îşi arată brusc mecanicitatea şi caracterul împrumutat, căpătat. Realizezi că «ego-ul» tău aparent bine delimitat şi sigur de sine, aşa cum ţi-l închipuiai în mod fals înainte, e o sumă oarecare de prezumţii şi de convenţii, o construcţie de serie, şubredă, a unei anumite limbi şi a unei anumite culturi, punctul infim de intersecţie a unor impersonale ierarhii sociale şi profesionale – o «persoană» care, odată strămutată, replantată într-un sol străin, îţi arată consistenţa friabilă, de înveliş, de butaforie, de mască. Ca să faci faţă noilor circumstanţe, trebuie să uiţi, să laşi deoparte în bună măsură vechea ta citadelă identitară, falsa ta, sigură, «personalitate». Ca să poţi învăţa regulile noului loc, trebuie să accepţi să suporţi această destrămare inconturnabilă a persoanei tale anterioare, care-ţi relevă propria nulitate.

În noua lume în care vrei să existi chiar şi numai pentru o vreme, nu mai eşti nimeni, nu eşti nimic, numele tău, rolul ori locul tău de dinainte nu mai contează. Până să înveţi setul de reguli al noului loc, străbaţi o perioadă pustie, un deşert interior, un fel de *interval dureros şi teribil,* situat între fantoma vechiului tău edificiu lăuntric şi silueta necunoscută a unei probabile noi identităţi. De-a lungul acestui mai scurt sau mai lung interval, suporţi un fel de *moarte interioară,* de anihilare temporară a micului şi orgoliosului tău «eu» redus la o anonimă subzistenţă, din care nu eşti deloc sigur că vei reuşi să ieşi la capăt cu bine.

Finalmente, reuşeşti într-un fel greu de elucidat – asemănător vindecării organice a unei plăgi interne grave, ori coborârii neaşteptate a graţiei salvatoare a unei aripi de înger – reuşeşti să ajungi pe «celălalt mal». Oricum, din această dizolvare şi reînchegare, eul tău iese irevocabil modificat, transformat: de cele mai multe ori drastic diminuat, redus la adevărata lui măsură, insignifiantă, minoră, uneori grav învins până aproape de anihilare, alteori straniu, magnific consolidat. Oricum, nu mai eşti cu totul cel dinainte: nu doar că ai învăţat cu suferinţă regulile noului joc social, ai deprins cumva «limba locului»; mai grav şi mai important e că nu mai poţi hrăni vechile iluzii legate de consistenţa eficace a ideilor de *eu, persoană, cetăţenie, naţionalitate,* identitate socială în genere. Abia trecut printr-o asemenea *probă lăuntrică* a punerii în paranteză a vechilor tale determinaţii exterioare, înţelegi că apartenenţa organică, «dată», la o limbă sau la o cultură anume e finalmente un cras conformism, o pură convenţie, o întâmplare legată de

Scanned with OKEN Scanner

naştere. Un fel de carcasă, de care – chiar dacă nu reuşeşti să te desprinzi întru totul – poţi acum să te detaşezi, să o priveşti cu un anumit scepticism, cu oarecare distanţă, ca pe ceva diferit de fiinţa ta profundă, de sinele tău adânc, fără nume. Eşti într-un anume sens emancipat de legături şi aparte-nenţe până ieri aparent inebranlabile, eşti în sfârşit *eliberat de iluzie,* de un anumit tip de iluzie care te constituie de dinafară.

Din aceste motive şi din altele mai greu de rostit, experienţa chiar şi temporară a exilului poate constitui echivalentul unui fel de moderne, laice *probe iniţiatice*. Parcurgi o destrămare şi o reclădire lăuntrică, o moarte a eului tău social vechi şi o înviere, un fel de «a doua naştere» mai lucidă a existenţei tale în lume. Dar spre deosebire de iniţierile tradiţionale, îndeplinite în forme ritualizate şi controlate, cea contemporană provocată de «strămutare», de schimbarea locului şi de dezbărarea de legăturile sociale, are un caracter «democratic» şi anarhic, necontrolat, se petrece adesea în mod neaşteptat, haotic şi fără maeştri: e de aceea mai degrabă o *auto-iniţiere* adesea sălbatică.

Cum asemenea «probă» nu e tocmai uşoară şi e aproape inevitabilă pentru toţi cei care trăiesc măcar un răstimp în străinătate, pare că există în mare trei tipuri de reacţie la parcurgerea ei. Prima reacţie este pur şi simplu refuzul total, obstinat, al noii lumi care te supune prin simpla ei existenţă unei asemenea atroce experienţe a pierderii vechii tale identităţi. Cei care trăiesc mai ales aspectul ei umilitor, terorizant, complexant, se întorc acasă cu o şi mai mare dorinţă de a se retranşa în «specificitate», în spatele zidurilor protectoare, dar izolante ale culturii lor naţionale. Şocul ciocnirii cu o mare sau o diferită cultură poate fi atât de bulversant încât, în loc să devină fertil, creator, el devine steril, inhibant, duce iarăşi la «ignoranţă provincială». Dintre aceşti «autohtonişti» încăpăţânaţi se aleg viitorii politicieni naţionalişti ori fanatici religioşi, lideri «charismatici» ai cauzelor nostalgice, utopice ori pur şi simplu reacţionare.

Cei care îndură până la capăt o anihilare aproape completă a vechii lor identităţi şi, datorită unor aspiraţii ori constrângeri diverse (familiale, profesionale), reuşesc o adaptare mai mult sau mai puţin mimetică la modelul noii societăţi, aleg desigur să rămână în lumea care i-a costat un preţ sufletesc prea ridicat pentru a mai putea fi părăsită cu uşurinţă (căci aceasta i-ar costa o a treia «socializare»). Pentru mulţi dintre ei exilul definitiv poate fi şi o soluţie «finală» pentru vindecarea de vechi conflicte interioare, sau chiar un fel de victorie asupra ratării lor «de acasă». Ei alcătuiesc categoria din ce în ce mai numeroasă astăzi a «emigranţilor», exemplare «de probă» ale unei umanităţi cosmopolite, pe cale de planetară omogenizare.

Scanned with OKEN Scanner

Mai există în fine cei care acceptă să treacă prin această încercare dificilă şi o suportă până la capăt, dar aleg în final ca după faza «uitării» să-şi reamintească vechea identitate pentru a se regăsi, chiar schimbaţi, şi a se reîntregi, chiar dacă altfel. După un sejur mai scurt sau mai lung, ei se întorc de obicei acasă fie pentru că nu reuşesc ori nu doresc să se adapteze perfect lumii noi; fie pentru că ajung să perceapă cu alţi ochi, «transformaţi», vechea lor lume, vechea cultură, vechea identitate: lucid dar fără minimalizare, sceptic, poate melancolic, dar tandru. În ambele motivaţii este finalmente vorba despre aceeaşi «lipsă de iluzionare», care-i face să privească cu o conştiinţă relativizantă şi delimitată atât lumea nouă cât şi lumea veche, atât o cultură «majoră» cât şi o cultură marginală, «provincială». Ei nu vor să mai fie sclavii «netreziţi» ai nici unui sistem politic, ai nici unei singure culturi, fie ea şi magnifică. Pentru că aceşti «eliberaţi cultural» ajung de fapt să refuze orice (colectivă) identitate pentru una profund individualizată, strict personală. Dezrădăcinaţi în făptura lor interioară profundă, ei îşi poartă rădăcinile în ei înşişi.

Întorşi acasă, reprezentanţii acestei a treia tipologii nu vor mai fi identici cu cei care n-au plecat niciodată, ori chiar cu ei înşişi de dinainte de înstrăinare, de «desţărare». Mai detaşaţi şi mai sceptici, poate chiar mai modeşti şi mai resemnaţi, ei nu se vor mai putea identifica inconştient ori necritic cu tot felul de mari «cauze» locale. Dar, mai permisivi şi mai pluralişti în vederi, ei nu vor mai putea refuza «organic» şi ireflexiv restul mare şi atât de divers al culturilor lumii – chiar dacă vor înţelege poate mai adânc bogăţia culturală a baştinei lor, în ce are aceasta mai specific şi mai universal.

Decuplaţi de magneticul, înlănţuitorul «instinct (tiranic) al locului», ei nu vor mai fi totalmente acasă niciunde. Aceşti intelectuali se vor simţi în consecinţă bine şi la ei acasă şi în altă parte a lumii – ori dimpotrivă nu se vor mai simţi cu adevărat bine nici aiurea, nici acasă, niciunde. Ei vor forma probabil primii membri ai clasei *navetiştilor culturali,* care vor alege să profeseze şi în patria lor de extracţie şi în alte patrii de electivă adopţie. Ei se vor defini probabil ca un fel de «cetăţeni internaţionali» ai unei viitoare «culturi planetare», chiar dacă vor alege în cele din urmă să rămână acasă, pentru că pentru ei, după «experienţa iniţiatică» a exilului, lumea exterioară e pretutindeni aceeaşi!

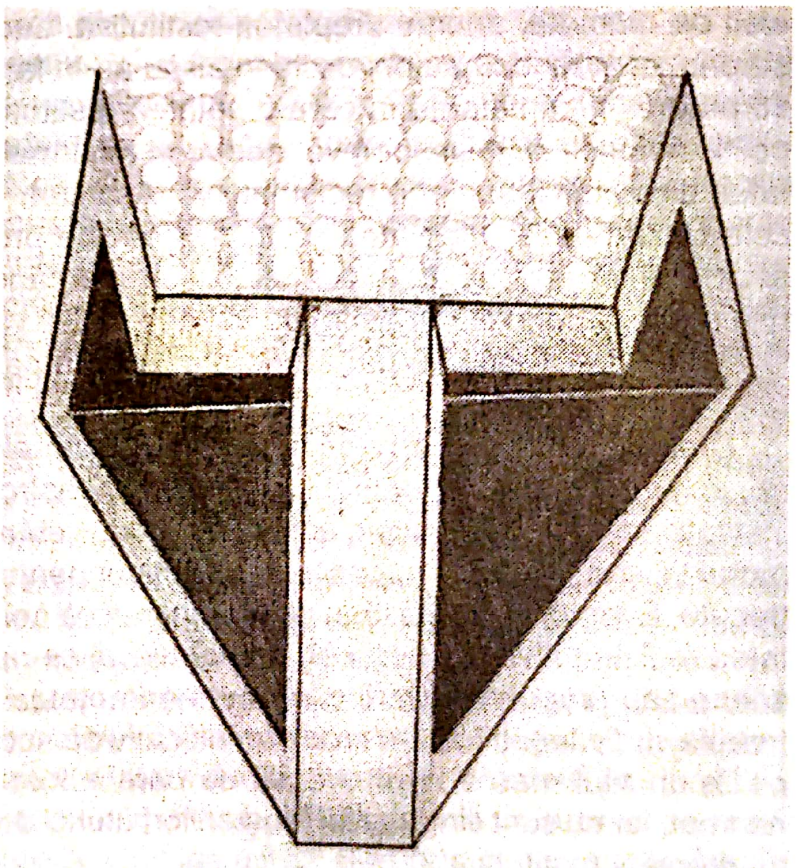
Asemenea intelectuali vor încerca probabil să refuze sclavia unei unice limbi, a unei unice culturi, pentru a tenta şi a practica ceva mult mai preţios, mai dificil şi mai rar, libertatea spirituală.

De aceea, cine n-a avut vreodată şansa unui maestru spiritual ori măcar cultural, care să-l ajute să scape de falşi «idoli» ai tribului şi să-şi construiască armonios şi liber edificiul interior, ar trebui să-şi ofere cu orice preţ

Scanned with OKEN Scanner

un sejur mai scurt sau mai lung în interiorul unei alte culturi. Dar de fapt, fiecare om şi toţi oamenii ar trebui să poată să treacă prin experienţa aceasta – să trăiască măcar o vreme, cum îndeamnă unele învăţături tibetane, departe de familia lui, de satul lui, de oraşul lui, de patria lui – dacă ar dori să scape de limitări personale şi de fanatisme locale. Dacă ar fi ca această lume modernă – dezlimitată dar lipsită de coerenţă, multiculturală dar încă fără experienţa interioară a asimilării organice a propriei ei bogăţii –, dacă ar fi ca această fabuloasă lume planetarizată în curs de formare să-şi conştientizeze şansele şi pericolele, şi să-şi supravieşuiască.

Aceşti «apatrizi planetari» vor putea spune asemeni lui Eliade:«Nu mai sunt român pentru că sunt înainte de toate om şi cuget numai prin acest criteriu universal şi etern».



Scanned with OKEN Scanner

ADRIAN MIROIU

Chestiunea restituțiilor – de la morală la politică

Schimbările din ultimul deceniu din ţările aflate în răsăritul şi centrul Europei au evidenţiat ca deosebit de semnificativă o chestiune căreia de obicei nu i se acordă multă atenţie în abordările standard, occidentale ale ideii de dreptate, anume dreptatea restitutivă. Lucrul acesta nu cred că e surprinzător, fiindcă autorii occidentali nu au în faţa ochilor, impunându-se cu putere, circumstanţe în care dreptatea restitutivă joacă un rol social şi politic semnificativ. Dimpotrivă, pentru ei mult mai importantă apare dreptatea distributivă sau cea redistributivă. Aşa cum voi încerca să vă arăt în cele ce urmează, dreptatea restitutivă devine problematică – şi, în consecinţă, interesantă pentru cercetător – atunci când în societate sunt împlinite anumite condiţii (un astfel de set de condiţii va fi definit ceva mai jos). Or, astfel de condiţii nu par să fie presante în cazul societăţilor occidentale.

Dreptatea restitutivă vizează acţiuni trecute ale noastre sau, în general, acţiuni trecute ale membrilor societăţii noastre sau ale principalelor ei instituţii. Ideea este că acele acţiuni au produs stări de lucruri inacceptabile moral şi, deci, că sunt necesare alte acţiuni pentru a înlătura nedreptăţile trecute. E important să notăm dintru început că cei cărora li se aplică dreptatea redistributivă (subiecţii ei) nu trebuie să fie neapărat exact acele persoane sau grupuri cărora li s-a făcut nedreptatea iniţială. Dar, desigur, ei trebuie să fie legaţi într-un mod semnificativ de subiecţii originari. Dacă, de pildă, unchiul meu a avut o casă de care a fost deposedat într-un mod nedrept, iar eu sunt singurul lui moştenitor, atunci de bună seamă că subiectul dreptăţii restitutive trebuie să fiu eu.

Scanned with OKEN Scanner

În cele ce urmează nu voi accentua pe principiile dreptăţii restitutive, pe modul deci în care aceasta ar trebui să se aplice, presupunând că ar fi justificată. Motivul e acela că eu voi încerca să argumentez că – cel puţin în situaţii precum cele definite mai jos ca relevante pentru înţelegerea situaţiei din ţările Europei răsăritene şi centrale – conceptul însuşi de dreptate restitutivă *nu* poate fi justificat din punct de vedere moral într-un mod satisfăcător. Ca urmare, dacă se face cumva apel la principii, atunci acest apel, în măsura în care e semnificativ, cred că nu va putea fi considerat ca derivând din conceptul de dreptate restitutivă, deci ca având conţinut moral; mai curând cred că un astfel de apel va trebui corelat cu interese efective politice şi sociale. Concluzia mea este aşadar aceea că discuţiile actuale cu privire la dreptatea restitutivă nu au un conţinut moral, ci numai unul politic.

În această lucrare mă voi referi doar la dreptatea restitutivă şi doar la cazul României (chiar dacă, evident, şi alte cazuri ar putea fi interesante; de pildă cel al Cehiei).

Să încep cu câteva fapte. (Cum ele sunt cunoscute, nu voi insista asupra lor.) Ideea de dreptate restitutivă şi-a făcut prima apariţie pe scena politică o dată cu discutarea proiectului de lege funciară, adoptată de parlament în februarie 1991. În al doilea rând, cabinetele Roman şi Văcăroiu au dezvoltat o procedură – a vestitelor «cupoane» – prin care cetăţenii în vârstă de cel puţin 18 ani primeau un număr de acţiuni la unele întreprinderi desemnate. Ideea aflată în spatele «cuponiadei», deşi nu foarte limpede exprimată şi argumentată, părea să fie aceea că oamenii «merită» o parte din munca pe care ei au depus-o în perioada socialismului (iar întreprinderile la care au primit acţiuni erau într-adevăr, în mare parte, rezultatul eforturilor din acei ani). Mă voi întoarce ceva mai târziu asupra acestei idei. În al treilea rând, sub guvernul Văcăroiu a trecut o lege a caselor naţionalizate. Merită, de asemenea, să fie menţionat şi un alt aspect. După victoria în alegerile din noiembrie 1996 a unei coaliţii conduse de PNŢCD chestiunea dreptăţii restitutive a primit un nou impuls. În primăvara şi vara anului 1997 unele dintre cele mai importante teme în dezbaterile politice au fost cea a modificării legii fondului funciar, cea a schimbării legii caselor naţionalizate în sensul restituirii integrale a proprietăţilor imobiliare; şi, tot mai insistent, s-au auzit voci care aduceau în discuţie ideea de *restitutio in integrum,* orice ar fi să însemne aceasta în mod precis.

Mai sunt necesare încă două remarci preliminare. Mai întâi, ideea unor nedreptăţi trecute a fost un fel de bun comun în anii '90. Toate forţele politice, precum şi toate mijloacele de informare în masă au părut să fie de acord că tranziţia spre o nouă societate ar trebui să cuprindă un proces de restituire, către membrii societăţii, a ceea ce li se cuvenea şi de care au fost în

Scanned with OKEN Scanner

mod nedrept deposedaţi cândva în trecut. Ca urmare, dreptatea restitutivă a apărut pentru toate forţele politice, precum şi pentru mass-media, ca o problemă reală şi presantă, care trebuia să fie atacată cu mult curaj. Dar consensul în privinţa conceptului de dreptate restitutivă nu merge prea departe, fiindcă – aşa cum de altfel voi sublinia mai jos – diversele argumente aduse pentru dreptatea restitutivă se reazemă pe supoziţii diferite, chiar incompatibile. Nu e atunci o surpriză că ele conduc la soluţii politice diferite, chiar incompatibile.

Cea de-a doua remarcă preliminară pe care vreau să o fac e aceea că termenul «restituţie» este în chip esenţial ambiguu. Chiar dacă lăsăm deoparte circumstanţa că el invocă intensiuni (concepte) diferite, însăşi extensiunea, sfera lui de aplicare, este dificil de circumscris. În cazul proprietăţilor imobiliare, de exemplu, ar trebui să ne intereseze doar cele naţionalizate şi care există încă acum, sau toate proprietăţile de acest fel care au fost naţionalizate şi care acum, din diverse motive, nu mai există (pentru că s-au deteriorat, au căzut la cutremurul din 1977 sau au fost demolate pe vremea lui Ceauşescu)? Legea caselor naţionalizate le privea numai pe primele, pe cele care există încă. Dar nu cred că este o sarcină uşoară să se arate că – dat fiind de pildă programul lui Ceauşescu de demolări în satele şi oraşele patriei – faptul că linia despărţitoare a căzut undeva pe o stradă are consecinţe morale cruciale. Peste casa ta au trecut buldozerele, a mea, aflată peste drum, nu a fost demolată. Ca urmare, eu am un drept la restituţie, în timp ce tu nu ai. Mi-e greu să cred că cineva ar putea să considere că acesta e un argument moral serios.

Probabil că, iterând un asemenea mod de a raţiona, un argument corect ar fi doar acela care ne va solicita să acceptăm că trebuie luat în considerare tot ceea ce s-a naţionalizat: nu numai casele existente, nu numai toate casele şi tot pământul, ci absolut tot ce s-a naţionalizat atunci: ateliere şi fabrici, automobile şi acţiuni etc. Evident însă că, dacă am încerca să obţinem în acest caz rezultate echitabile pe drumul dreptăţii restitutive, dificultăţile întâlnite ar fi uriaşe. Ce să restitui, de pildă, dintr-o casă în care o familie a locuit cu chirie timp de patruzeci de ani şi care, în această perioadă, a făcut multe îmbunătăţiri casei? (Cred că putem compara cu folos obstacolele în faţa unei restituiri echitabile cu binecunoscutul argument împotriva planificării socialiste. În cazul de faţă, prin analogie am avea: e imposibil să se strângă toată informaţia relevantă; şi chiar dacă aceasta ar fi strânsă, ar fi imposibil să o manevrăm pentru a obţine o soluţie acceptabilă.)

Lăsând deoparte raţiunile de natură juridică în favoarea dreptăţii restitutive (care, nu de puţine ori, se varsă ele însele în raţiuni de natură morală), raţiunile de tip moral în favoarea dreptăţii restitutive sunt cele mai grave, mai importante, chiar dacă arareori ele sunt formulate într-un mod explicit

Scanned with OKEN Scanner

şi suficient de elaborat. Aceste raţiuni de al treilea tip iau de obicei ca dată o anumită interpretare a justificării de natură morală a actelor de naţionalizare din anii '40 şi '50. Fie că această interpretare e sau nu a lui Marx (spun asta fiindcă unii comentatori mai recenţi s-au îndoit de acest lucru), justificarea morală ar fi fost următoarea: bunurile vizate de actele de naţionalizare încorporau munca depusă de clasele exploatate, dar care a fost apropriată de către proprietarii mijloacelor de producţie în schimbul preţului forţei de muncă. Or, desigur că acesta e un caz cât se poate de evident de exploatare a muncii altuia. Iar exploatarea este inacceptabilă din punct de vedere moral. Ca urmare, naţionalizarea este un act corect din punct de vedere moral, căci repară o nedreptate: inechităţi trecute sunt reparate prin aceea că bunurile sunt redate proprietarilor legitimi – cei care au depus munca pentru crearea lor.

Poate părea stranie susţinerea mea că această argumentare a fost una care şi în anii '90 a fost acceptată. Desigur, ea nu a fost formulată niciodată atât de explicit. Dar există o probă oarecum indirectă a susţinerii mele. Anume, faptul că o variantă a acestei argumentări pare să fi stat la temelia procedurii «cuponiadei» susţinute, într-o variantă sau alta, de cabinetele Roman şi Văcăroiu. Raţiunea morală aflată în spatele împărţirii de acţiuni în fostele întreprinderi de stat pentru cetăţenii majori ai ţării pare să nu fi fost alta decât aceea că fabricile, uzinele etc. socialiste – care sunt rezultatul muncii tuturor celor care au trăit şi au lucrat în anii socialismului – trebuie (cel puţin în parte) restituite celor care le-au creat de la statul care şi le apropriase. Nu neg, desigur, că au existat motive politice şi electorale pentru «cuponiadă», nici că acestea au influenţat asupra proporţiei din acţiunile unei întreprinderi care puteau fi astfel distribuite. Ceea ce vreau să susţin e altceva: că, dacă au existat raţiuni morale în acest mecanism de restituire, ele au fost şi de forma menţionată.

Argumentele morale de acest tip nu au însă, în contextul cultural actual din România, o statură foarte respectabilă. Dimpotrivă. De aceea, raţiunile morale pentru dreptatea restitutivă au avut în general o altă formă explicită, care implica o negare a argumentului bazat pe ideea de exploatare. Negarea aceasta a avut două variante. Cea slabă a constat pur şi simplu în ignorarea ideii de exploatare. Această idee nu a fost prezentă în justificarea diferitelor poziţii în chestiunea restituţiei şi s-a susţinut că dreptul la proprietate are preeminenţă în raport cu orice altă raţiune cu care s-ar putea afla în competiţie. Negarea tare vine o dată ce se propune o interpretare de altă formă a producerii bunurilor vizate în argumentele privind restituţia. Chiar dacă nu am întâlnit-o foarte explicit formulată, ea e de fapt o interpretare liberală a abordării marginaliste din economie. Ideea este, simplu, aceea că nu e nevoie să se apeleze la teoria valorii-muncă (aflată la temelia

Scanned with OKEN Scanner

argumentului care invocă exploatarea). Dimpotrivă, ceea ce obţine cineva în urma unui proces de producţie este expresia modului în care el sau ea a contribuit la acesta, fie prin munca depusă, fie prin mijloacele de producţie pe care le-a adus. Aşadar naţionalizările din anii '40 şi '50 nu au fost justificate moral, ceea ce înseamnă – iar acesta este pasul principal în argumentul standard – că restituţia este corectă din punct de vedere moral.

Punctul de vedere pe care vreau să îl susţin este acela că în ţări precum România mecanismele dreptăţii restitutive de genul celor pe care le-am amintit nu au o justificare acceptabilă. Consider că nici un argument nu a reuşit să facă plauzibilă concluzia că dreptatea restitutivă este corectă din punct de vedere moral. Aceasta pentru că argumentele sunt invalide într-un pas esenţial al desfăşurării lor. De obicei, se consideră că pasul central, cel care poartă greul argumentării, e acela de a dovedi că unele acţiuni trecute (precum naţionalizările din anii '40 şi '50) au fost nedrepte, pentru ca apoi să se sară imediat la concluzia că trebuie purces la mecanisme ale dreptăţii restitutive. Felul în care voi încerca să resping această argumentare e următorul: nu voi nega că acţiunile din anii '40 şi '50 au fost nedrepte; dar voi respinge ideea că de aici se poate conchide că trebuie să trecem azi la aplicarea unor mecanisme ale dreptăţii restitutive. Cred că o asemenea inferenţă este invalidă.

Foarte sumar spus, motivul e acela că a elimina azi nedreptăţile suferite în trecut de membrii unor grupuri, oricât de mari, echivalează – dacă sunt îndeplinite anumite condiţii de un fel pe care îl voi defini imediat cu grijă – cu a face o nedreptate gravă membrilor generaţiilor care au trăit şi au muncit în timpul regimului socialist. Cred, ca urmare, că a ridica chestiunea dreptăţii restitutive, în formele menţionate anterior, înseamnă a accepta supoziţia – care mie îmi pare evident greşită – a unui hiatus de aproape cincizeci de ani sub socialism. Voi încerca să argumentez exact acest lucru, relativ la un context bine precizat. Voi proceda în felul următor. Mai întâi, voi formula o ilustrare a argumentului, iar apoi îl voi expune într-o modalitate mai elaborată.

Să presupunem că în România în oraşul X în perioada interbelică persoanele A_1, A_2 şi A_3 au fost, respectiv, un general (comandant de divizie), un înalt funcţionar de bancă şi un funcţionar superior de stat. Cu salariile lor – şi utilizând oportunităţile create de sistemul social existent – fiecare dintre ei a intrat în posesia unei vile frumoase într-un cartier rezidenţial select al oraşului, a unor terenuri agricole şi a unor acţiuni la firme importante. Din nefericire însă, o dată cu naţionalizările şi cu formarea cooperativelor agricole de producţie, ei şi urmaşii lor şi-au pierdut proprietăţile. Pe de altă parte, în acelaşi oraş X în anii '70 şi '80 persoanele B_1, B_2 şi B_3 au deţinut poziţii similare şi pentru perioade echivalente de timp cu cele ale lui A_1, A_2

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

și A_3. Persoanele B_2 și B_3 au reușit să cumpere pentru familiile lor câte un apartament de trei camere, dar generalului B_1, date fiind reglementările din acea vreme, i-a fost interzis până și acel lucru. Astăzi, moștenitorii lui A_1 și A_2 solicită restituirea proprietăților imobiliare ale familiei, în timp ce moștenitorii lui A_3 cer dreptate adecvată pentru casa lor naționalizată și demolată în timpul lui Ceaușescu. Însă familiile lui B_1, B_2 și B_3 nu au nici un drept să ceară nici o despăgubire. Consider că aplicarea dreptății restitutive pentru moștenitorii lui A_1, A_2 și A_3 conduce la o nedreptate gravă față de B_1, B_2 și B_3 și familiile lor, căci are drept consecință o diferențiere mare – și în același timp fără întemeiere morală – în privința bunurilor pe care ar urma să le aibă membrii celor două grupuri. Să explic. (Pentru a evita o obiecție simplistă, voi sublinia de la început că alegerea în acest exemplu a profesiunilor și funcțiilor nu e deloc esențială. Am putea reface argumentul, vorbind de această dată despre profesori, medici sau ingineri, ori despre hotelieri, lucrători în comerț etc., astfel încât obiecția simplistă că B_1, B_2 și B_3 au avut pozițiile menționate pe temeiuri politice să nu se mai aplice.)

Pentru aceasta să începem prin a defini un set de condiții relativ la care se va desfășura întreaga argumentare ulterioară. Să presupunem că o societate – caracterizată printr-un grad nu foarte scăzut de democrație – ajunge la un moment dat al evoluției ei să fie subiectul unor aranjamente sociale care împlinesc următoarele condiții: mai întâi, instituțiile ei de bază nu satisfac cerințe importante ale ideii de dreptate: libertățile și drepturile individuale sunt violate, funcțiile și pozițiile sociale nu sunt deschise, inegalitățile sociale sunt manevrate pe temeiuri politice etc. În al doilea rând, să presupunem că acele aranjamente sociale se mențin o perioadă cel puțin cu câțiva ani mai lungă decât media perioadei de viață activă a unei persoane. În al treilea rând, să presupunem că stabilirea acelor aranjamente sociale a fost acompaniată de naționalizări ale celor mai multe mijloace de producție, ale terenurilor, caselor etc.

Să acceptăm însă că, la un moment dat, acele aranjamente sociale dispar (din anumite cauze, a căror natură nu e relevantă aici). Pe temeiul noilor aranjamente sociale – voi presupune că acestea satisfac standardele contemporane ale democrației și dreptății – se ridică problema redistribuirii drepte a resurselor. Poziția mea este că pe baza condițiilor care au definit vechile aranjamente sociale o redistribuire a resurselor care presupune mecanisme restitutive nu este dreaptă. Motivul e acela că astfel s-ar încălca drepturi ale membrilor generațiilor trecute (cele definite prin condițiile formulate la al doilea punct), care au trăit sub vechile aranjamente sociale, și ale urmașilor lor.

În cele de mai sus sunt implicate două susțineri. Prima este empirică, aceea că societatea românească – și, poate, cele mai multe societăți cen-

tral şi est-europene – satisface cele trei condiţii pe care le-am formulat. Nu voi argumenta aici în acest sens; o voi lua ca fiind corectă. Cea de-a doua susţinere este conceptuală. Ea accentuează că, sub condiţiile care definesc vechile aranjamente sociale, generaţiile trecute sunt individuate ca entităţi morale, deci ca entităţi despre care are sens să se spună că au drepturi, sau că noi avem obligaţii faţă de ele sau cel puţin obligaţii relativ la ele. În această lucrare voi folosi termenul «generaţie trecută» pentru a mă referi la o generaţie de oameni care şi-au petrecut toată sau cea mai mare parte a vieţii lor active sub condiţiile care definesc vechile aranjamente sociale.

Abia acum voi putea formula argumentul în forma lui explicită: încercările de a activa mecanisme restitutive de genul celor menţionate (care vizează proprietăţi asupra imobilelor, terenurilor sau mijloacelor productive) încalcă cerinţe valide ale generaţiilor trecute (altfel formulat: încalcă unele drepturi ale lor). Aceasta, pentru că lor li s-a negat posibilitatea de a realiza activităţi şi de a dezvolta planuri de viaţă de genul celor care au contribuit la deţinerea în proprietate a unor bunuri precum cele în raport cu care astăzi este solicitată restituirea. Dacă această restituire se va realiza, atunci aceasta ar echivala cu acceptarea ca moral corecte a împrejurărilor care au împiedicat membrii acestor generaţii trecute să desfăşoare activităţi şi să dezvolte planuri de viaţă care le-ar fi permis să obţină în proprietate bunuri precum case, pământ, acţiuni la firme etc. Or, acest lucru nu e acceptabil. Ca urmare, activarea mecanismelor restitutive de genul celor menţionate ar impune nedreptăţi asupra membrilor generaţiilor trecute şi a urmaşilor lor.

Să notăm că argumentul acesta nu este similar celui care a stat la baza «cuponiadei». Mai întâi, acest argument nu este în nici un fel legat de ideea că generaţiile trecute au muncit, că bunurile produse în perioada socialismului sunt produsul muncii lor. Apoi – iar acest fapt e cel mai semnificativ – «cuponiada» admitea 1) că bunuri aflate în proprietatea statului trebuie să fie redistribuite; şi 2) că acestea trebuie să fie redistribuite în mod egal. Argumentul meu nu este, evident, angajat faţă de cel de-al doilea punct, anume faţă de o modalitate egală de redistribuire a bunurilor. Mai important e însă altceva: faptul că argumentul nu presupune nici primul punct. Din el nu decurge în nici un fel că trebuie realizată o redistribuire a bunurilor, în particular, nu decurge că trebuie activate mecanisme de dreptate restitutivă şi pentru membrii generaţiilor trecute ori pentru urmaşii lor. Argumentul e cu totul compatibil cu ideea că însăşi ideea de dreptate restitutivă este dubioasă atunci când vrem să o aplicăm unor societăţi precum cea românească, societăţi care îndeplinesc condiţii de genul celor formulate aici. Pe de altă parte, desigur că din argument nu decurge nici că, întrucât ideea de dreptate restitutivă nu e justificată, atunci bunurile aflate în proprietatea

Scanned with OKEN Scanner

statului ar trebui să rămână astfel. Decurge doar că statul nu e moral justificat să îşi ia mâinile de pe ele prin instrumente restitutive. Nu neg, desigur, că jocul politic va putea duce eventual (cum, de altfel, s-a şi întâmplat, o dată cu legea fondului funciar, a caselor naţionalizate sau cu finalizarea «cuponiadei») la politici care să implice restituiri. Tot ceea ce vreau să susţin este că aceste politici, oricât ar încerca ele să se prezinte altfel, nu se întemeiază însă în mod legitim pe conceptul de dreptate restitutivă.

Ultima parte a acestei lucrări e dedicată clarificării unor puncte din argumentul formulat. Mai întâi, teza că generaţiile trecute sunt entităţi morale nu e atât de exotică precum ar putea părea. Filosofi importanţi (precum J. Rawls ori D. Gauthier) au argumentat, de pildă, că o teorie a dreptăţii ar trebui să ia în considerare generaţiile viitoare – ca grupuri – în calitate de subiecţi morali; potrivit lor, se poate susţine că avem datorii faţă de aceste generaţii (ba chiar că putem formula principii morale care să reglementeze comportamentul nostru faţă de ele). Eu cred că e chiar mai uşor de acceptat că există consideraţii morale faţă de generaţiile trecute; motivul cel mai important e că membrii acestor generaţii sunt persoane actuale, sau persoane care au existat efectiv, nu doar fiinţe potenţiale.

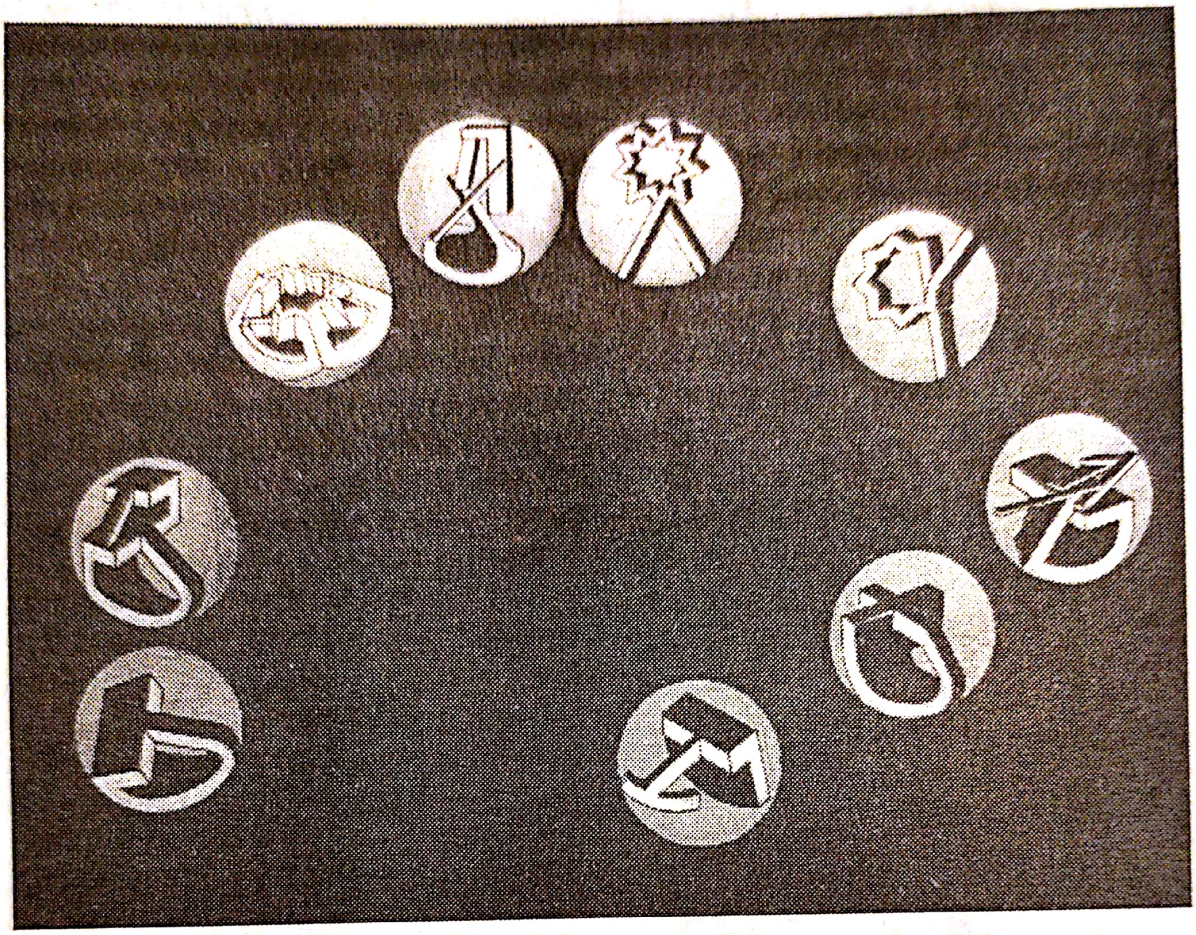
În al doilea rând, generaţiile viitoare au unele proprietăţi morale care uneori sunt diferite de proprietăţile morale corespunzătoare ale persoanelor individuale. S-ar putea, desigur, argumenta că un anumit individ va alege un anumit mod de viaţă, ori că va desfăşura cu succes anumite activităţi (de exemplu, pentru a obţine bunuri de genul caselor, pământului sau al acţiunilor la firme). De acord. Dacă argumentul de mai sus s-ar referi doar la indivizi luaţi fiecare în parte, atunci admit că nu ar fi valid. Dar consider că e valid să se argumenteze că pentru fiecare generaţie trecută există (sau a existat) persoane care ar fi ales anumite planuri de viaţă şi ar fi desfăşurat cu succes activităţi de acele tipuri. Această diferenţă este în mod deosebit relevantă în momentul în care luăm în discuţie următoarea obiecţie la argumentul împotriva restituţiei. Într-adevăr, se arată, dreptatea restitutivă în cazurile menţionate vizează eliminarea unor nedreptăţi trecute privitoare la exproprierea de ceva ce a fost efectiv în proprietatea cuiva, privitoare la bunuri care au existat efectiv şi de care cineva a fost lipsit în mod nedrept. Dar, atunci când se formulează argumentul în care sunt invocate generaţiile trecute, ceea ce se susţine este că acestea ar urma să fie nedreptăţite prin aceea că nu li s-ar restitui ceva ce ar fi fost în proprietatea membrilor lor dacă aranjamentele sociale trecute ar fi fost diferite. Or, în aceste situaţii relaţiile de proprietate nu au fost niciodată efective, nu au existat niciodată în realitate (ba chiar nici bunurile la care se face referire poate că nu au existat vreodată)! Obiecţia este greşită. Las la o parte faptul că la un moment dat se presupune că argumentul ar implica aplicarea unor mecanisme resti-

Scanned with OKEN Scanner

tutive faţă de membrii generaţiilor trecute şi urmaşii lor, ceea ce am văzut deja că nu e adevărat. Ea e greşită şi pentru că – chiar dacă, admit, se poate aplica în mod corect membrilor individuali ai generaţiilor trecute – ea nu ţine cont de caracteristicile morale ale generaţiilor trecute ca întreg. Fiindcă, în perioada lungă de timp în care presupunem că au fost valabile condiţiile ce definesc vechile aranjamente sociale şi în care membrii generaţiilor trecute au fost pe nedrept lipsiţi de oportunităţile de a alege anumite planuri de viaţă şi de a desfăşura cu succes anumite activităţi (care ar fi condus la obţinerea unor bunuri precum cele invocate în argument), ar fi existat realmente persoane, membri ai acestor generaţii, care efectiv ar fi reuşit să obţină în urma activităţii lor astfel de bunuri.

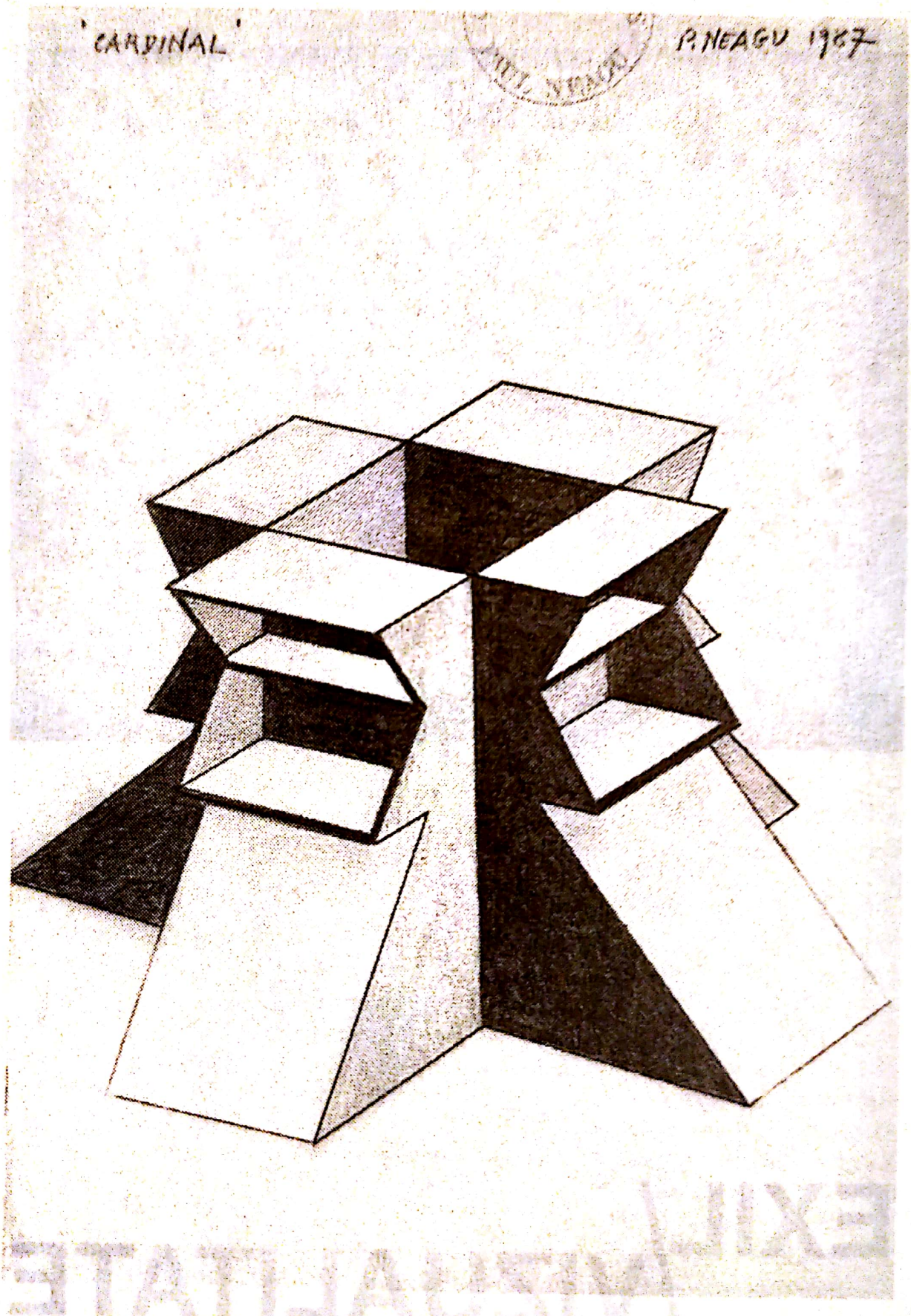
În al treilea rând, e nevoie de raţiuni pentru a accepta ca valide cerinţele generaţiilor trecute. Nu este desigur locul să le dezvolt în acest cadru. Aici vreau doar să subliniez că argumentul care se bazează pe invocarea generaţiilor trecute e important şi pentru că îndreaptă atenţia către un aspect adesea neglijat. Anume, faptul că, atunci când discutăm despre nedreptăţile trecute în ţări precum România, este esenţial să luăm în considerare nu numai relele care au fost făcute în anii '40 şi '50, unor oameni persecutaţi politic şi unor oameni pe nedrept deposedaţi de bunurile lor, ci şi altceva: nedreptăţile făcute tuturor membrilor generaţiilor trecute, care – sub vechile aranjamente sociale – au durat decenii, zi după zi şi an după an, până la sfârşitul lui 1989, şi care nu ar fi corect moral să fie, iarăşi, reluate astăzi prin efectivizarea unor mecanisme restitutive.

Scanned with OKEN Scanner



EXIL/VIZUALITATE

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

Exil?

Se spune că mersul societăţii ar fi un proces şi că artistul este martorul acestuia – dar nu reuşim să ni-l închipuim în fiecare zi din viaţa sa depunând mărturie... mai ales că, se mai spune şi dimpotrivă, că artistul este însuşi inculpatul, cel ce de fapt subminează societatea, în vederea construirii alteia noi.

Visul său este o societate pe măsura artei sale – exilul – utopica credinţă că există o societate care-l ocroteşte, o societate geometrică ce iubeşte perfecţiunea sau artificiul, cum i se mai spune artei. Nici o inteligenţă nu rezistă la tentaţia unui asemenea vis.

Şi *se făcea* că este adevărat.

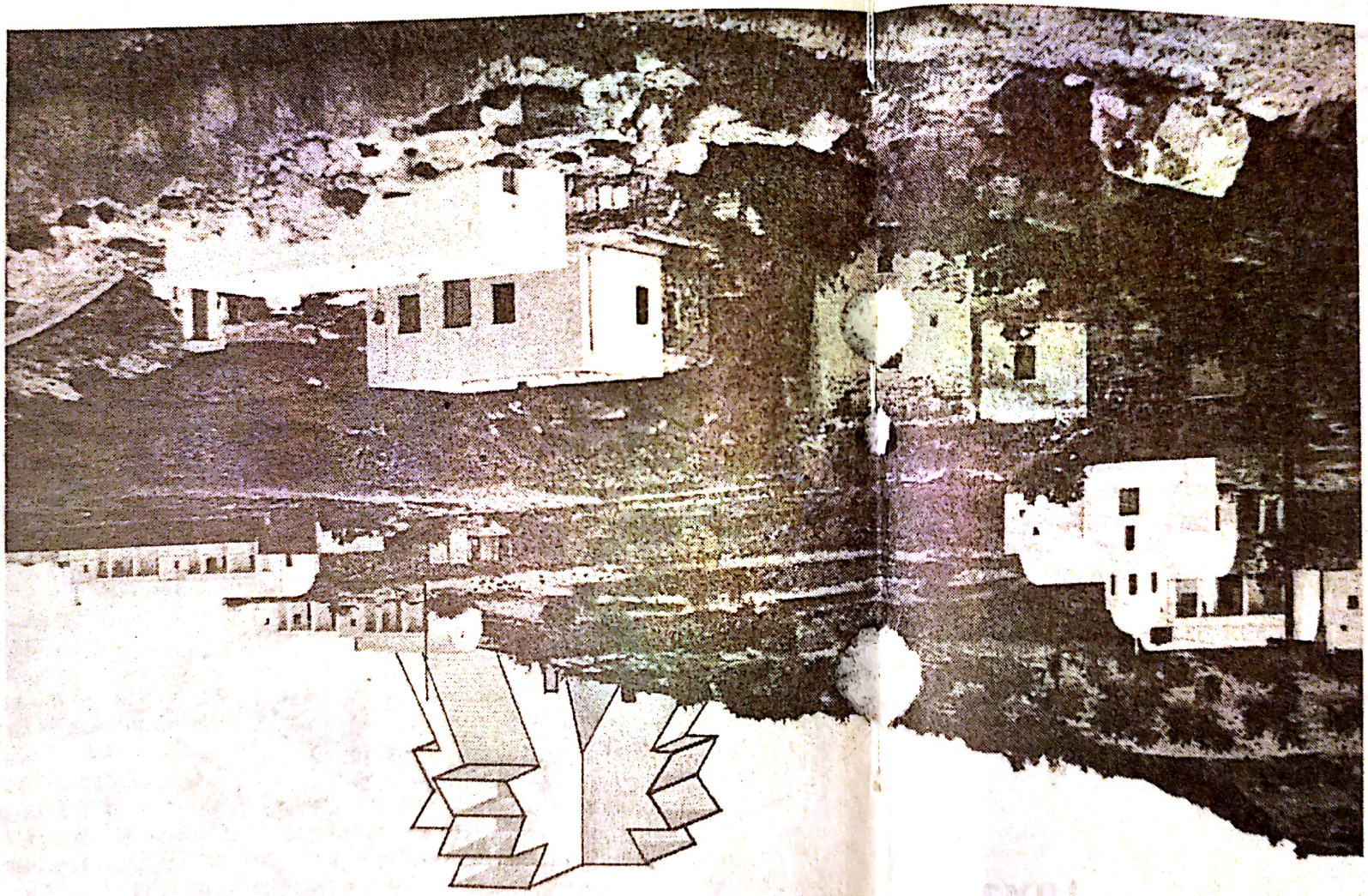
Din cele mai îndepărtate timpuri, mezinul împăratului pleca prin lume, ocolind-o în lung şi-n lat în căutarea norocului... dar «norocul», cum ştim, dacă este, atunci e intrinsec – nu se găseşte aiurea, şi astfel nu de fiecare dată prinţul se însoară cu o fată de împărat şi nunta, nu mai durează totdeauna şi în ziua de azi.

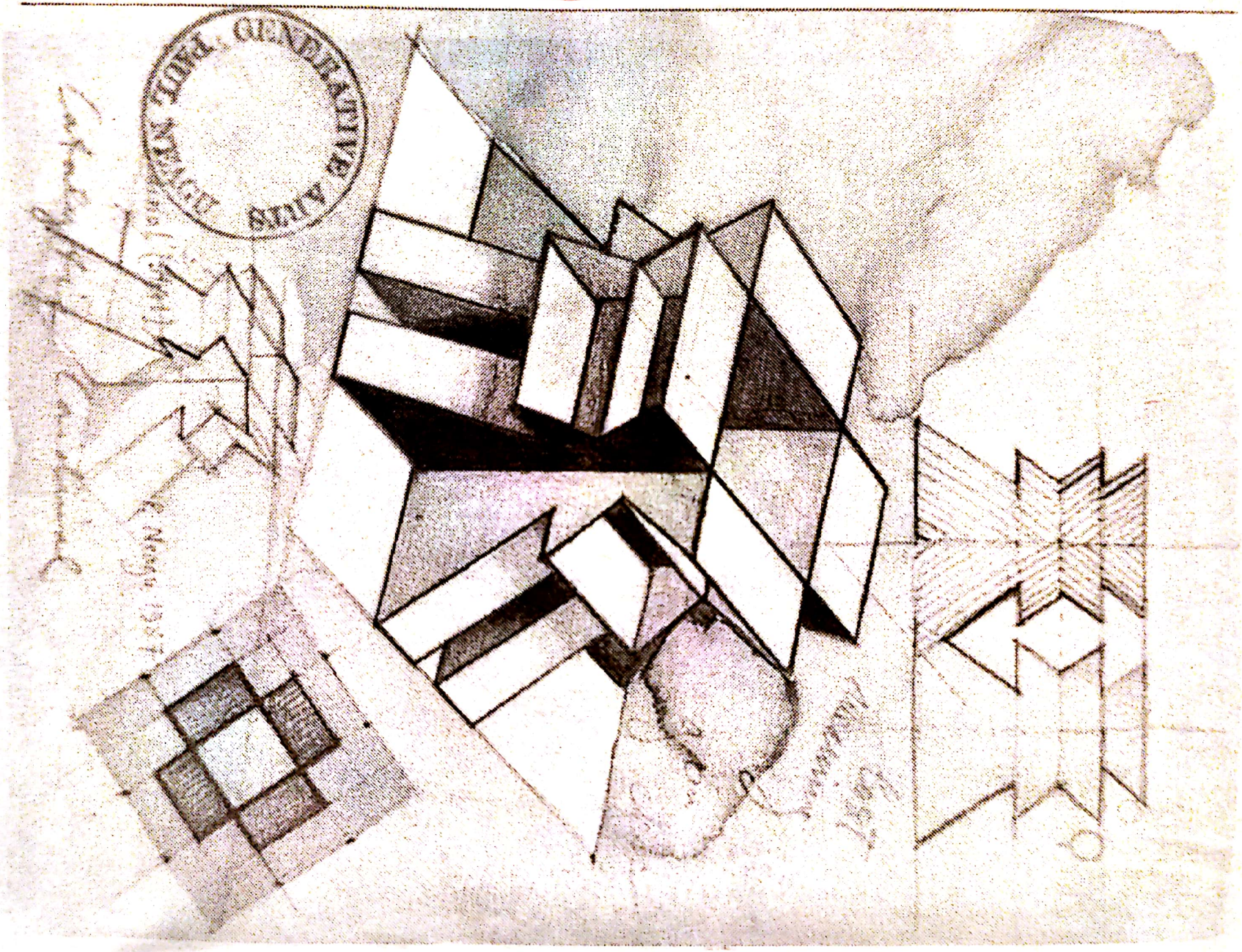
Fie că pleacă de bună voie şi cu consimţământul tatălui, sau silit de mama vitregă, pleacă, iar dacă se întoarce, presupunem ori că locul său este cel de unde a plecat, ori că a uitat ceva...

Dar dacă mezinul este un creator, adică un adevărat fiu de împărat, şi când scriem creator, nu-l putem confunda cu nimeni altcineva, basmul îşi schimbă coordonatele, configuraţia şi sensurile.

În acest caz, va trebui să considerăm că mezinul creator conţine «plecarea în lume» latent şi nici o libertate sau piedică, fie ele şi totalitare, nu i-o pot stăvili.

Deci, dacă plecarea în lume sau, cum mai este astăzi poreclită, «exilul», este înţeleasă în felul descris adineaori, atunci subscriem. Dacă însă prin exil înţelegem locul privilegiat care adaugă prestigiu livresc la o pagină de





Scanned with OKEN Scanner

curriculum eliptică de substanţă, sau dacă este cuvântul-baghetă, care prin atingerea magică a carierei, o scoate din anonimat, atunci, ne disociem.

Dar «marele exil» este un vis care nu eliberează diplome şi de multe ori visul sau exilul este confundat cu libertatea şi aceasta trebuie considerată o confuzie gravă – Kant[1] avertizează că «*libertatea este numai o idee a raţiunii, a cărei realitate obiectivă este îndoielnică...*»

Putem vorbi mai curând de libertatea de a visa, pe care ne-o luăm singuri, fără să cerem permisiunea, indiferent unde ne-am găsi geografic şi acesta este privilegiul nostru. Convenim astfel că este bine să despărţim conceptul vis-exil de libertate, concepte care astfel despărţite, sărăcesc în sensul moştenirii presupuse a fiecăruia dintre acestea: visul rămâne orfan de libertate (ca componentă), aşa cum ar trebui să reiasă din gândul lui Kant şi se concentrează pe o direcţie mai restrânsă, dar nu mai puţin încărcată de posibilităţi. Astfel, politicul şi existenţialul se distanţează cu naturaleţe de creaţie.

«Fiecare epocă îşi are partea ei de libertate şi nici măcar potenţa geniului n-o poate depăşi».[2] Paradoxal, epocile totalitare conţin libertăţi majore în substanţă, tocmai prin multiplele şi subtilele posibilităţi ale asumării riscului – riscul fiind o componentă a demnităţii. Ar fi extrem de reductiv, dacă prin libertate am înţelege apartenenţa la direcţia înclinată către disidenţă. Dacă este creator, artistul este disident prin construcţie, libertatea fiind, cum am aflat, doar o idee...

«Exilatul» visează – utopia visului său poate ajunge până la a crede că «plecând», îşi realizează omeneasca dorinţă ca odată să se întoarcă victorios printre ai săi, sau, se visează chiar în postura masochistă de a rămâne un exilat pentru posteritate, sau îşi visează întoarcerea sub forma unei cărţi ce nu-şi mai găseşte locul ce i-a aparţinut odată în biblioteca în care celelalte cărţi şi-au strâns rândurile... şi visul acesta, de cele mai multe ori, seamănă cu realitatea.

Exilatul sau visătorul, cum vrem să-l numim, este pretutindeni acasă, iar drama scriitorului care nu posedă o limbă de circulaţie este depăşită de însăşi consecinţele complexelor ce devin virtuţi, iar marile exemple de creatori care pot gândi şi într-o limbă străină sunt de salutat – aceştia sunt creatori de idei.

Atmosfera rafinată sau preţiozităţile unice ale limbii, nu prea interesează dacă nu au nimic de comunicat. Aparteneţii la această a doua categorie visează autohton şi trebuie să mulţumească providenţei, pentru că şi aceasta este un har – atâta doar, că nu au acces la universal.

---

[1] I. Kant, *Bazele metafizicii moravurilor,* Ed. Antet, Bucureşti, 1994, pag. 83.
[2] V. Kandinsky, *Lo spirituale nell'arte,* Ed. Bompiani, Milano, 1995, pag. 35 .

Scanned with OKEN Scanner

Apartenenţa la universal a lui Caragiale sau a lui Ionescu nu sunt legate de limba în care au scris, înăuntru sau în afară.

Dorin Tudoran scrie în 1993:

«noi suntem ceea ce sunt opţiunile noastre»[3].

Nimic mai departe de adevăr – noi suntem ceea ce o cultură sau cealaltă ne permite să fim, de cele mai multe ori împotriva opţiunilor noastre; este ridicol să optăm pentru cultura anglo-saxonă, dacă aceasta ne ignoră. Ingres a crezut toată viaţa că este urmaşul lui Rafael şi, din fericire pentru el şi pentru noi, a fost opusul pictorului renascentist.

Mitul creatorului în exil continuă să aibe efect şi este folosit pentru rezonanţa cu caracter sentimental pe care o procură, pe lângă compasiune şi pe lângă aura ascetică, «dând bine» şi politic, înăuntru sau în afară.

Horia Bădescu, într-un interviu din 1993, se exprima astfel:

«Noi, cel puţin cei de la gruparea Destin, *nu ne considerăm nici emigranţi, nici exilaţi. Ne considerăm şi ne vom considera, în substanţa noastră ontologică şi în activitatea noastră, o frântură de ţară. Şi ca atare exilul, pentru noi, din acest punct de vedere nu a existat. A existat ţara purtată cu noi.»*[4]

Patetismul patriotard de mai sus, sfârşeşte până la urmă prin revendicarea dreptului la nemurire:

«Părerea mea este că acest patrimoniu va face într-adevăr ca cei care am fost la Destin *să ne avem asigurat un loc cel puţin în bibliotecile româneşti, şi să nu rămânem, cum se spunea despre Montesquieu, numai în pacea bibliotecilor, ci să ieşim şi în stradă, să ieşim şi în conştiinţa vie şi dinamică a realităţii româneşti de azi şi de viitor.»*[5]

Respectăm părerea, roşim şi schimbăm argumentul.

Intrarea într-o altă cultură-spiritualitate, contrar părerii «rustice» a lui Fănuş Neagu, comportă îmbogăţirea unei identităţi, înnobilarea şi apropierea acesteia de universal.

«A-ţi schimba limba, înseamnă – nu ştiu dacă am dreptate – a-ţi schimba într-un fel naşterea, a nu-ţi mai recunoaşte părinţii, religia, copilăria, datinile, superstiţiile şi spaimele care te construiesc ca om. Probabil că este foarte greu să treci dintr-o gândire (sistem) în alt sistem de gândire (trăire). Nu ştiu ce poate simţi un om, un intelectual, trăind această uluitoare aventură. Mă întreb: trecând dintr-o cultură în sfera altei culturi, ce trebuie să

---

[3] *Caiete critice*, 1-2 (62-63) / 1993, pag. 125.
[4] *Caiete critice*, 1-2 (62-63) / 1993, pag. 16.
[5] *Ibidem*, pag. 19.

Scanned with OKEN Scanner

uiţi, să ucizi, să arunci la gunoi – şi ce poţi, dacă poţi, păstra din inima ta care aparţine copilăriei.»[6]

Penibilul textului integral, pe care nu-l mai transcriem, demonstrează că se pot scrie mediocrităţi şi în limba părinţilor.

Pierderea identităţii, atunci când se optează pentru o altă limbă, este banalitatea de care se abuzează şi se dau exemple prin scriitorii mediocri din afara graniţelor, evitându-i pe cei din interior. Identitatea nu este un buletin sau o umbrelă – aceasta va stărui în noi şi va putea fi tradusă în orice limbă, dacă se identifică cu universalul.

După o anumită perioadă de timp, spune Ionescu, contextele nu mai au importanţă... rămân momentele artei care sunt indivizibile pentru ele însele şi salvează contextele din neant.

În faţa unei scene de bătălie a lui Paolo Ucello sau Piero della Francesca, cine oare se mai interesează de context? Rămâne doar bătălia dintre verde şi roşu care se aliază cu ritmurile – urme ale spiritualităţii omului ce smulg uitării şi marile sale fapte de arme.

Dar acele momente de care vorbeşte Ionescu sunt mereu siluite prin descrieri şi explicaţii. Descrierea sau descifrarea operei de artă presupune însă cel puţin cunoaşterea morfologiei şi legilor interne ale visului. Pentru acest motiv, dacă nu pentru atâtea altele, ar trebui cerută o lege care să pedepsească aspru orice intervenţie externă, sau completare la vis.

Pe toate căile se ajunge tot la vis, sau exil, cum vrem să-l numim şi alăturăm mereu cele două substantive tocmai fiindcă am despărţit creatorul de cetăţean – pentru că, de fapt, cel ce pleacă prin lume este mai mult cetăţeanul, lui i se dă o carte de identitate şi o adresă nouă, nu creatorului.

Se spune că artiştii (sculptorii şi pictorii) ar avea un limbaj universal şi deci ar putea comunica mai lesne, nefiind siliţi să-şi «piardă» identitatea. Eroare. Limbajul creatorului plastic nu este compus, cum se crede, din piatră sau din culoare aşternută, ci tot din idei şi concepte. Brâncuşi rămâne în cultură pentru întoarcerea sa la marile matrici culturale şi pentru că marchează de fapt, cu puţin anticipată, frontiera dintre ultimele două milenii şi în nici un caz pentru că a plecat în Franţa sau pentru că ar fi renunţat la «prima» sa identitate, sau pentru că ideile sale ar fi reprezentate abstract şi deci fără necesitatea traducerii. Trebuie să contrazicem pe cei ce abuzează de ideea identităţilor schimbate, asumate, trădate etc. etc. Identitatea creatorului este una – universalul.

---

[6] *Ibidem*, pag. 135.

Scanned with OKEN Scanner

Ar exista o substanţială deosebire între artele plastice şi literatura produse de «cei» din afară – primele nu au caracter resentimental, revendicativ, în contrast cu literatura, unde scriitorul nu reuşeşte să se lepede de «cetăţean», decât în rare cazuri exemplare. Marea creaţie poate include şi politicul, precum o literatură politică nu include creaţia. Adaosul «disidenţă», nu suplineşte, ci mai curând înlocuieşte.

Efortul de integrare în altă cultură este inutil şi chiar dăunător. Atunci când creatorul are ce să comunice, trebuie să se ocupe doar de formă, care, pentru artist, este însăşi trăirea estetică a existenţei ce presupune o etică şi o morală adecvată. În acelaşi timp, o formă estetică de trăire a vieţii exclude, de exemplu, statul în genunchi...

Kierkegaard ne atenţionează în legătură cu «*marile oscilaţii la care se expune, cel ce îşi trăieşte viaţa estetic*»[7].

Fără dubiu, cine-şi trăieşte viaţa estetic, se expune la «riscuri» şi asumarea acestora, din punctul nostru de vedere, este de considerat benefică, ştiind că aceste riscuri au fost asumate cu infinită pasiune, fără rezerve de nici un fel, de-a lungul întregii istorii a culturii.

Acestora, oscilaţiilor şi numai lor, gândirea umană le datorează «victoria» de a nu se fi cristalizat într-o singură paradigmă.

Oscilaţiile n-ar putea fi oricum reduse prin împotrivirea imaginaţiei creatoare, care are caracteristicile a tot ce se naşte din întuneric, din indistinct, cum s-a născut, probabil, Universul.

Putem noi, oare, să renunţăm la trăirea estetică a vieţii? (întrebarea nu este adresată populaţiei).[8]

Nici aici rolul libertăţii nu este determinant, mai ales că şi în artă, spune Rostand, este mereu periculos de făcut caz de libertatea pe care alţii au cucerit-o.

Acesta este un aspect preocupant în cultura românească: preluarea în bloc şi nedigerată a unei culturi care ne este străină şi confundată cu modernul şi de aceea primită necondiţionat. Considerăm mai curând această practică un facsimil de cultură vândut drept original. Dar se «preia», nu din lipsă de propriu ci din pricina libertăţii de a prelua. Libertatea de a «prelua», este un furt legalizat – câte lucruri încă mai poate să devină libertatea...

Libertatea de a fi liber este mai periculoasă decât oricare alta şi nimic nu poate să constrângă pe om mai mult decât libertatea pe care şi-o ia singur. Aceasta este libertatea totalitară. Cine a trăit alternativ în cele două sisteme politice posibile ale acestui sfârşit de veac ştie că libertatea este o idee preconcepută.

---

[7] S. Kierkegaard, *Timore e tremore,* Mondadori, Milano, 1997.
[8] H. Mavrodin, *L' antica lege di Lavoisier,* F. Masina Editore, Bologna, 1993.

Scanned with OKEN Scanner

În cultură, pe lângă mari beneficii, «libertatea» a grăbit dezagregarea şi aceasta pentru că, până la urmă, conceptul de Frumos al lui Platon, strâns legat de Bine, de Adevăr şi de Util, se dovedeşte astăzi, mai mult ca oricând, clarvăzător – momentul deflagrant l-a semnat Aristotel, atunci când a eliberat esteticul de etică, dând startul elenisticului. De abia astăzi este vizibil cu ochiul liber rostul «condamnării» poetului din cetatea ideală şi tot astăzi înţelegem că nu a fost condamat, ci prevenit. Cartea a X-a din *Statul* a fost o Casandră neascultată, căreia noi îi ridicăm statui postume. Inutil – sunt toate cópii.

Paradoxal, canonul egiptean, ca exemplu, reuşeşte timp de milenii să menţină proaspătă şi profund creatoare una din cele mai spectaculare forme estetice de pe pământ. Creativitatea acesteia, unde canonul este dogmă, mai poate fi asemuită, o singură dată în era noastră, cu cea bizantină, ce, de asemeni, nu va fi niciodată stagnantă, dacă nu într-o lume căreia nu-i mai aparţine – străină.

Longevitatea marilor forme estetice s-a întrerupt în Egipt o dată cu imitaţia, atât de periculoasă pentru ordinea lumii, în sensul că a înlăturat limitele şi respectiv în Evul Mediu, o dată cu marea sciziune creştină. În ultima sută de ani şi în societăţile totalitare contemporane a lipsit canonul care nu poate fi decât religios. Astfel, întreruperea legăturii cu sacrul duce la epuizarea treptată a resurselor creatoare.

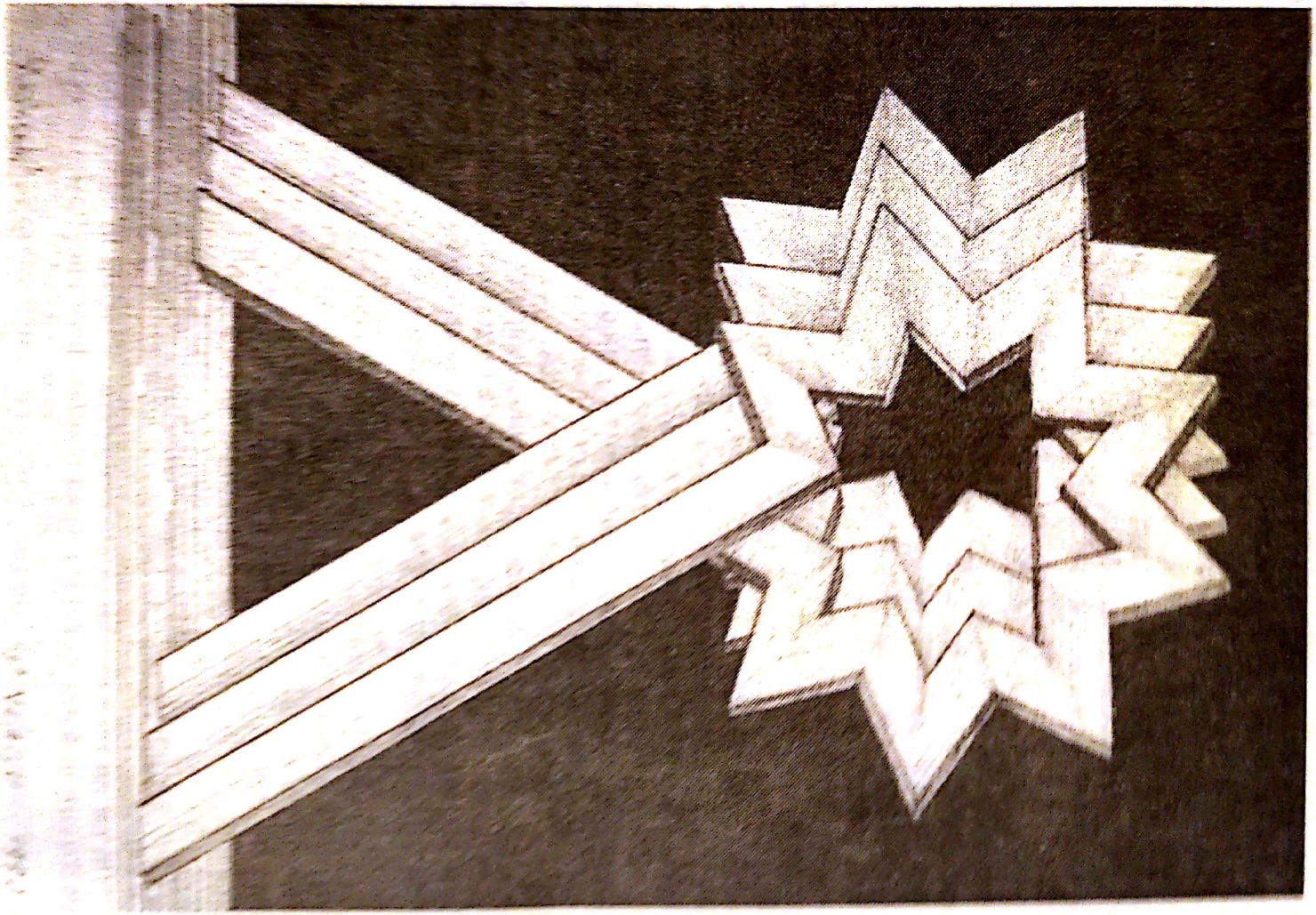
Camus spune în *L'homme révolté* că din cenuşa acestei civilizaţii se pregăteşte o nouă renaştere. Noi credem însă că «renaşterea» presupune întâi «decesul» societăţii care încă este menţinută să supravieţuiască artificial – este o societate, aceasta, fleboclitică.

Nu trebuie să credem că odată ajunşi la frontiera următorului mileniu vor surveni schimbări – agonia mai poate dura secole. Pentru noua societate, în vederea predicţiei lui Camus, va fi necesară o cantitate mare de cenuşă, din afară şi dinăuntru.

Este ridicol să mai considerăm existenţa a două culturi, din moment ce va rămâne doar una şi până la urmă va trebui să considerăm că exilul nu este decât o metaforă. Iar diaspora, dacă nu ne referim la semnificaţia istorică (sec VI î.e.n.), rămâne sensul de dispersiune a unei etnii în lume şi astfel, pentru noi, devine improprie, pentru că nu s-a produs o dispersiune a etniei. Diaspora ar mai avea ca sens şi o implicită încărcătură de solidaritate pentru suferinţa colectivă, care a dus la supravieţuirea poporului iudeu.

În ce ne priveşte, se poate considera că există în continuare o reală dezbinare în sânul etniei şi o lipsă a suferinţelor împărtăşite colectiv.

Scanned with OKEN Scanner



Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

ERWIN KESSLER

Crucea exilului

În Europa, emigraţia – chiar în forma ei tare, exilul – a rămas modalitatea cea mai frecventă şi caracteristică pentru exportul şi importul de «tehnologie estetică».

Începutul acestui secol a cunoscut un adevărat «boom» al emigraţiei «de branşă», artistice, care a avut ca ţintă în special Parisul primelor două decade ale secolului, dar şi Münchenul sau Berlinul. Spre asemenea centre, afluenţa artiştilor polonezi, ruşi, români, maghiari sau italieni, spanioli şi americani a fost necontenită, determinând apariţia unor «şcoli» pe cât de specific localizate, pe atât de cosmopolite. Particularitatea acestui tip de emigraţie a constituit-o însă extraordinara forţă de atracţie a «centrului», faptul că cei absorbiţi de o «Şcoală» sau alta nu au (mai) ambiţionat să contribuie la polifonizarea acesteia, la introducerea unor inflexiuni specifice zonelor din care proveneau, ci pur şi simplu au fost integraţi, omogenizaţi şi adaptaţi acelui «sunet unic» (şi inconfundabil) al centrului ai căror exponenţi au devenit. Astfel s-a ajuns la situaţii paradoxale, extrem de disputate, cum ar fi cazul lui Picasso (un «expatriat») considerat de mulţi drept reprezentantul exemplar al Şcolii de la Paris, în dauna unor personalităţi franceze precum Braque sau Matisse. A devenit manifest, în perioada respectivă, un anumit purism modernist al mediilor artistice cosmopolite; emigranţii, expatriaţii sau artiştii vaganţi diseminează varianta forte a avangardei, păstrându-i cu înverşunare ortodoxia şi principiile canonice (prin manifeste, declaraţii, congrese). Modernismul devine în consecinţă un tip de esperanto plastic-vizual (dar funcţionând şi ca ideologie, mentalitate şi paradigmă intelectuală), în a cărui proliferare sunt interesaţi la maximum tocmai reprezentanţii culturilor mici sau periferice, capabili să construiască în interiorul acestui «babilon dogmatic» o structură de putere cultural-simbolică paralelă culturilor naţionale-europene – «mari», tradiţionale, dar care

să fie legitimată şi activă chiar în teritoriul (şi prin consensul) acestora. Modernismul se dovedeşte astfel şi un limbaj sau idiom vizual de presiune culturală. Mişcarea Dada (în care au activat, printre membrii fondatori, Tristan Tzara şi Marcel Iancu) s-a constituit, de la bun început, într-un fel de corporaţie internaţionalistă alternativă, promovând, prin manifestele sale succesive (şi adesea contradictorii) un nou alfabet, un nou limbaj şi o nouă sintaxă a expresiei artistice (în care şi contradicţia ori aberaţia deveneau norme ale gramaticii arbitrare). Toate aceste răbufniri de «libertate» tindeau să se aglutineze într-un cod, într-un nou cifru cultural ce crea (şi propaga) competenţe estetice (şi, ca un corolar, competenţe ideologice, politice şi sociale) specifice unei paradigme emergente. Dar era deja vorba despre o paradigmă agresivă, care s-a închis, în mai puţin de un deceniu, într-un canon strict, controlat şi manevrat, un limbaj prohibitiv pentru stilurile concurente şi inhibitiv pentru neiniţiaţi, dar un limbaj înregistrat, clasificat şi legitimat ca limbaj artistic. Exilul, expatrierea (ca moduri de a explora şi exploata lumea culturii occidentale) au devenit strategii predilecte ale modernismului şi, complementar, modernismul şi aderarea la avangardele succesive au devenit strategiile de legitimare şi integrare favorite pentru exilaţi şi expatriaţi. Este semnificativ faptul că în acea perioadă nu există practic nici un caz relevant de artist (auto) exilat provenind dintr-o «periferie» culturală şi aspirând către un «Centru» sau altul, şi care, odată ajuns acolo, să se integreze într-o tendinţă tradiţionalistă şi nu într-una modernistă. Artiştii emigranţi au aderat, aproape în exclusivitate, la mişcările de avangardă datorită atracţiei nemijlocite pe care o exercită minorităţile unele asupra celorlalte. Dacă artiştii din avangarda locală erau în minoritate doar în raport cu tradiţia culturală naţională, majoră şi consacrată, artiştii emigranţi erau, prin aderarea la avangardă, de două ori minoritari; pe de-o parte prin provenienţa etnică, iar pe de altă parte prin apartenenţa de statut artistic la o grupare neconsacrată. Dar în realitate, această dublă minoritate era mult mai confortabilă decât o minoritate «simplă», ştiut fiind că integrarea într-un grup marginal este mai facilă şi mai recompensatoare decât integrarea într-un strat socio-profesional osificat, resentimentar, închis, aşa cum este în orice cultură naţională «mare» pătura intelectualilor tradiţionalişti, conservatori.

●

Breasla artistică a fost o permanentă şi importantă sursă de alimentare a emigraţiei româneşti; acesta n-a fost niciodată un fenomen dizolvant pentru «paradigma estetică» autohtonă. La începutul secolului, corifeii de origine română ai modernismului (şi discipolii lor din ţară) nu au reuşit să implementeze în România o mişcare avangardistă de mare amploare şi cu influenţă hotărâtoare asupra opiniei publice culturale. Cu excepţia

Scanned with OKEN Scanner

expoziţiilor (internaţionale) ale «Contimporanului», manifestările eminamente moderniste au fost rarisime iar ecoul lor (luând în consideraţie chiar şi revistele avangardiste, cu apariţii scurte, neregulate sau chiar efemere) a fost adesea amplificat tocmai de opoziţia cercurilor tradiţional-conservatoare, şi nu de publicul «modernist» propriu-zis. «Expatriaţii» erau mult mai «exilaţi», odată întorşi în ţară, decât atunci când se aflau prinşi în montura minoritară, dar legitimată cultural, a cosmopolitismului occidental. Şi aceasta nu datorită unui reacţionarism de fond al civilizaţiei autohtone, ci pentru că o cultură naţională în plină formare şi afirmare a identităţii sale nu-şi putea asuma şi sarcina riscantă de a-şi promova o imagine dual㠸 instabilă, contradictorie, în care să se îmbine «diferenţa specifică», identitară, şi «genul proxim» al modernismului cosmopolit. De aceea, exilul a reprezentat adevărata patrie a curentelor inovatoare din arta românească. Această expatriere necesară nu reprezintă nicidecum produsul unei reale stări conflictuale; exilul acesta sistematic nu este dovada unei stări de anomie estetică, ci rezultatul firesc al interacţiunii unor exigenţe divergente de auto-culturaţie şi de aculturaţie. Toate acestea sunt însă valabile pentru avangarda istorică, respectiv pentru exilul istoric. După 1945, atât datele esteticii cât şi datele exilului s-au schimbat radical. Pentru prima dată, artiştii care se expatriau nu mai tindeau neapărat către aculturaţia modernistă a unui «centru» european, ci se opuneau, ori se eschivau de la deculturaţia estetică realist-socialistă. Era vorba deci nu neapărat despre căutarea cu orice preţ a surselor înnoirii, ci adesea dimpotrivă, despre încercarea disperată de a scăpa de acţiunea unei «înnoiri» (re-formări) nedorite, repugnante. Era ocolită schimbarea şi încurajată conservarea (înţeleasă ca rezistenţă culturală pe canoanele moderniste). În fapt însă, nici unul dintre artiştii români care au părăsit ţara în preajma anilor de după război nu a reuşit integrarea reală în contextul unuia dintre centrele modernismului, în primul rând pentru că modernismul însuşi se afla într-o perioadă de reorientare (estetică, dar mai ales ideologică, respectiv simpatia şi chiar aplecarea pregnantă către stânga comunistă, lucru ce făcea şi mai dificilă integrarea într-o asemenea mişcare a unor artişti care proveneau – mai precis fugeau – dintr-o ţară în care tocmai se instaurase «noua orânduire»). În al doilea rând modernismul explodase într-o pluralitate de modernisme care dinamizau existenţa unei multitudini de centre de putere simbolică din care nu mai iradia însă suficientă energie şi «charismă» pentru a face să fuzioneze «ismele» într-o mişcare şi un vocabular artistic pe care expatriaţii să-l utilizeze drept instrument de legitimare.

Abia mult mai târziu, în anii '70-'80, artiştii exilaţi din România găsesc un climat mai propice, graţie avertizării crescânde a lumii occidentale asupra caracterului opresiv al esteticilor oficiale («realist-socialiste»), dar şi datorită

Scanned with OKEN Scanner

relansării modernismului după anii '60. Semnificativ, marea majoritate a artiştilor români care se expatriază în Occident în această perioadă vin în contact şi se afiliază celor mai «progresiste» curente artistice ale vremii, reluând o tradiţie al cărei fir se rupsese în urmă cu câteva decenii.

●

Şi totuşi, datorită condiţiilor cu totul speciale în care s-au format artiştii în cauză de-a lungul anilor petrecuţi în România, cu ei s-a petrecut un fenomen ce nu-şi găseşte corespondentul în cazul valurilor de «exilaţi către modernism» de la începutul secolului. Acest fenomen aparte constă în contaminarea profundă a operei lor «experimentale» cu vocabularul simbolic religios specific – paradoxal – artei neo-tradiţionaliste autohtone. Spre deosebire de înaintaşii lor expatriaţi, ei vin către «Centrul» de adopţie cu un anumit bagaj, cu o anumită moştenire iconografică şi spirituală. Problema este însă în ce măsură această moştenire mai este accesibilă publicului occidental ca inflexiune inteligibilă (audibilă, lizibilă) a unui vocabular neo-avangardist compactizat deja, standardizat şi omologat. Două cazuri semnificative, exemplare, sunt constituite de operele şi activităţile artistice ale sculptorului Paul Neagu (în Anglia) şi ale pictorului Cristian Paraschiv (în Franţa).

Când a părăsit România, la începutul anilor '70, Paul Neagu era deja unul dintre cei mai activi artişti nonconformişti, manifestul său *Palp'Arta,* publicat în 1970, fiind practic cea mai importantă şi influentă declaraţie de principii «experimentale» din arta românească a vremii. Semnificativ însă, creaţia sa anterioară, de pildă o lucrare de proporţii cum a fost *Marele Metronom* realizată între anii 1966-1968, manifesta certe preocupări spiritualist-religioase, fiind vorba despre obiecte ce parafrazau altarele poliptice şi icoanele, în care referinţele la simbolurile religioase (în special la cruce) jucau un rol fundamental. Apare astfel o neaşteptată combinaţie între spiritualism şi experimentalism (atitudini profund divergente, prima fiind esenţialistă iar cealaltă anti-esenţialistă), care fuzionează într-o creaţie şi o personalitate coerentă numai datorită faptului că atât spiritualismul cât şi experimentalismul funcţionau, în acel moment cultural ingrat, drept acoperire (sau, privite din alt unghi, drept manifestare) a unei atitudini de subminare a artei oficiale. Această atitudine opozantă, asemenea unui catalizator, făcea astfel ca cele două înclinaţii divergente să poată fuziona într-o singură operă. O dată cu stabilirea sa în Marea Britanie însă, Paul Neagu se va ghida treptat către un tip de artă ce îmbină un geometrism constructivist (de sorginte canonic modernistă) cu serii conceptualiste de acţiuni în care accentul cade pe exploatarea estetică a corpului uman (fiind vorba chiar despre corpul artistului, se poate vorbi despre un gen de *body-art* ce

Scanned with OKEN Scanner

intră în conjuncţie directă cu voga acestor orientări artistice în acei ani). Paul Neagu a procedat aşadar la o sincronizare din mers, operaţie ce a lăsat însă în urmă componenta strict religioasă manifestă, componentă care interfera perturbator (prin simbolismul ei încifrat şi datat) în contextul neoavangardist al locului şi momentului cultural în care s-a integrat.

Asemănătoare întrucâtva, cariera românească a pictorului Cristian Paraschiv a culminat prin apropierea sa de gruparea neo-tradiţionalistă ortodoxistă «Prolog», centrul de gravitaţie al spiritualismului şi simbolismului religios autohton. O dată cu emigrarea sa, în anii '80, Cristian Paraschiv se apropie însă de cealaltă extremă a artei contemporane, de experimentalismul în varianta sa pură şi dură, *hi-tech,* respectiv de arta pe computer, care reprezintă şi la ora actuală nucleul preocupărilor sale artistice.

Însă cel mai derutant şi pilduitor avatar al operei acestor artişti îl constituie modul în care ei şi-au conceput reintrarea pe scena artei româneşti, după 1989. Cristian Paraschiv de pildă, prin expoziţia sa de infografii (grafică pe computer) din 1995 (Galeria Simeza, Bucureşti), încerca să depăşească falia dintre tehnologia avansată pe care o manipula şi incompetenţa estetică presupusă a publicului său, prin recurgerea la bine-ştiutul vocabular simbolic spiritualist. De aceea, numeroase dintre lucrările de grafică pe computer prezentate erau de fapt cruci «iradiate», bombardate informatic, «distorsionate» şi recompuse cu filtre cromatice diverse, o modalitate de a glosa destul de *terre-à-terre* asupra unui simbol care, nemaiputând să fie interiorizat (şi prelucrat cu acea aplecare pe care o aduce intimitatea), era pur şi simplu proferat, afişat, exhibat, şarjat cromatic, în genul reclamelor, cu acele culori de publicitate, sintetice, fluorescente şi seci, care astenizează şi suprasolicită ochiul şi spiritul. La aceste lucrări se adăugau dischetele pe care erau imprimate iconiţe, producţii ce nu depăşeau pragul unui *Witz* facil, compromiţător pentru un artist care insistă pe un concept pur al artei. Toate acestea erau însă motivate de o exasperată dorinţă de a recupera terenul (spiritual) pierdut, de a lega din nou firul unei comunicări matriciale cu zona simbolismului vernacular. Reacţia artistului demonstra că, datorită lipsei exerciţiului, atât abilităţile sale plastice, cât şi anvergura intelectuală cu care aborda acest registru simbolic se atrofiaseră simţitor şi, mai ales, nu ţineau cont de dezvoltarea şi de transformările pe care le suferise tronsonul spiritualist al artei româneşti în ultimele decade. Or, tocmai în această perioadă în care orientarea neo-ortodoxistă a fost din ce în ce mai izolată de restul lumii (îndeosebi spre sfârşitul anilor '80), a apărut un climat supraintensificat spiritual, al cărui efect imediat a fost dospirea unei poetici particulare, sofisticate, în care semnele religioase erau distilate şi prelucrate paroxistic, aşa cum s-a întâmplat (şi se întâmplă, în continuare) în arta unui Horia Bernea sau Marian Zidaru, în *Praporii* primului, sau în *Calea Sibe-*

Scanned with OKEN Scanner

riană a celui de-al doilea, lucrări în care simbolul crucii devine mobilul unei adevărate interogaţii existenţiale. În raport cu aceste lucrări, glosele (fie ele pe ordinator) realizate de artişti precum Cristian Paraschiv se dovedesc lipsite atât de vitalitate cât şi de implicarea existenţială pe care o reclamă o asemenea întreprindere spiritualistă.

Însă cel mai percutant caz de «reconciliere» estetică şi psihologică îl constituie *Crucea secolului*, probabil cel mai important monument realizat în România după 1989 şi al cărui autor este chiar Paul Neagu. Revenind, şi el, dinspre arta de tip experiment pe care o practică în exil către arta spiritualist-simbolică pe care o profesase în ţară cu decenii în urmă, Paul Neagu comite două imprudenţe concomitente: mai întâi, la fel ca şi Cristian Paraschiv, nu ţine seama de standardul ridicat de «competenţă spirituală» al artei româneşti actuale, de «performanţele» unora dintre artiştii reprezentativi, iar în al doilea rând artistul întors din exil nu a luat în considerare o anumită supra-saturare simbolic-religioasă a pieţei culturale autohtone. În aceste circumstanţe, monumentul recent instalat în Piaţa Charles de Gaulle din Bucureşti consacră această inaderenţă iconografică a artiştilor expatriaţi, marcaţi de crucea propriului exil, de varianta frugală a unui simbolism pe care anii de practicare a experimentalismului l-au golit de substanţă spirituală, dar şi de prezenţă fizică. Crucea se dovedeşte un expedient facil, o formă de serviciu a artei contemporane; prin ea, asemenea artişti glisează din experimentalism în simbolism şi din simbolism în ornamentalul cel mai pur. La nivel ideatic, hipostazierea unei astfel de cruci sugerează chiar şi prin titlu un «topos» cultural ce şi-a pierdut actualitatea, respectiv dictonul lui Malraux că «secolul XXI va fi spiritualist sau nu va fi deloc», un dicton îmbibat de vizionarismul apocaliptic şi bombastic al unei perioade exaltate. Ieşirea acestor artişti din matca propriilor lor trasee creatoare relevă o concesie făcută unei epoci care are nevoie de un mecanism formal expiatoriu, concesie ce exilează din nou artistul. El este obligat, sub presiunea psihicului colectiv, să reitereze şabloane estetice inteligibile, curente, aşa cum a procedat de altfel şi Paul Neagu atunci când a decupat din imensul său disc de bronz (trimitere evidentă la un cadran solar a cărui funcţionare simbolică este împiedicată tocmai de faptul că, nefiind suficient polisat pentru a străluci, discul solar devine un disc pământiu) o cruce ai cărei moduli sunt realizaţi, pe negativ, după Brâncuşi, respectiv prin transformarea spaţiului plin, în spaţiu gol, pinioanele goale ale crucii lui Paul Neagu fiind decalcul inversat al pinioanelor romboidale de bronz ale Coloanei Infinite. Mecanica aşteptărilor estetice colective face ca un expatriat să realizeze o operă în patria sa citând opera altui expatriat realizată în patrie. Între Brâncuşi şi Paul Neagu, în arta expatriaţilor autohtoni poate fi decelat, cu uşurinţă, un plus de obedienţă.

Scanned with OKEN Scanner

AUGUSTIN IOAN

«Lapis exilis»

Argumente pentru reconsiderarea comparatismului arhitectural

În Oxford fiind, mergeam duminica la biserica ortodoxă, ridicată prin străduinţa comună a comunităţilor rusă şi greacă. Fondată în 1972, biserica a fost consacrată după circa şase luni de un sobor alcătuit din cincisprezece înalte feţe ale Bisericii răsăritene. Este aici un lăcaş de închinăciune şi pentru ortodocşii englezi din Oxfordshire, surprinzător de mulţi şi de activi.

Câteva cuvinte despre edificiu, «modern» nu doar după canoanele ortodoxiei, ci şi după acelea ale Oxfordului. Este un octogon în plan, în ale cărui unghiuri sunt situate elementele structurale, amintind de arcul butant, sprijinite la vârf într-un inel. Aşa încât alura interiorului este mai degrabă de cort, cu lanternoul din centru uşor supraînălţat. Benzi orizontale de sticlă luminează interiorul la intersecţia peretelui vertical cu acoperişul, delimitându-le. Altarul este o nişă doar, cu o catapeteasmă sumară, fără uşi împărăteşti. Finisajul, atât la interior cât şi afară, este limitat la ceramica blocurilor din anii optzeci, ştiută drept «cărămidă aparentă» sau, încă mai crud, drept «castraveţi». Pictura interioară, care face din biserica ortodoxă o icoană a lumii, se limitează la câteva icoane agăţate pe pereţi – care pictate, care copii ieftine. «Bolta» aşezământului, ce ar trebui să fie pogorârea cerului pe pământ, au vopsit-o în albastru-cenuşiu: pentru adecvare la clima oxfordiană, probabil.

Mă aflam (văzând apoi şi alte biserici ortodoxe în străinătate) dinaintea unui produs tipic al exilului: excesiv şi ambiguu în raport cu sursele sale originare. Pe de o parte *ecclesia:* o minoritate mai conservatoare decât ar fi fost în contextul din care s-a smuls, în defensivă, repliată pe codurile tari

Scanned with OKEN Scanner

ale ritualului liturgic şi căutând în această repliere sursa identităţii sale. Pe de altă parte, la extrema cealaltă lăcaşul de cult: amnezic în raport cu originea sa, dar reverenţios la adresa contextului străin în care era situat. Cum poate fi soluţionată această dihotomie?

Textul de faţă va încerca să spună câteva lucruri asupra arhitecturii «exilate». Nu este primul în această tentativă. Cercetând chipul în care se produce îndepărtarea – deopotrivă geografică şi morfologică – a arhitecturii de modelele sale originare, s-a ajuns la câteva teorii explicative. Cea mai la îndemână este aceea a comparatismului: importat din teoria literară a secolului trecut[1], comparatismul încearcă să aşeze în context cultural felurite opere de arhitectură, stabilind sursele, influenţele şi, bineînţeles, relaţiile existente între acele arhitecturi şi celelalte arte contemporane lor. La noi, comparatismul – sosit târziu şi în studiile literare, deci cu atât mai mult în studiul sistematic al arhitecturii – s-a manifestat până în contemporaneitate, întreaga operă scrisă a lui Gheorghe Curinschi-Vorona fiind irigată de această metodă de lucru.

Ce nu pare să justifice comparatismul este siguranţa cu care afirmă existenţa cutăror surse – *i.e.* relaţiile cauză/efect – când, de fapt, procesele par a fi mult mai complexe. De asemenea, comparatismul identifică, dar lasă neexplicate multe mecanisme de transfer a influenţelor directe şi indirecte, făcând în proces prea puţin loc zonelor intermediare, «gri». Pare a se ignora că fiecare casă are adeseori surse multiple (cu excepţia replicilor), mixate în proporţii volatile cu «accidentul» original. O reţetă practic imposibil de cuantificat.

De asemenea, comparatismul exclude existenţa unor surse virtuale, care nu aparţin numaidecât zonei edificate a discursului arhitectural, sau nici măcar arhitecturii în genere. Un astfel de exemplu este devenirea bisericii creştine. Ni se vorbeşte despre rolul bazilicii pre-creştine în configurarea acesteia, ignorându-se total rolul templului ierusalimitan, ale cărui compartimentări interioare sunt cele ale bisericii de azi, ortodoxe. Această sursă este nu doar acceptată, ci chiar celebrată de teologi – «Încă de la început, toate templele creştine au acelaşi plan care îşi are originea în viziunea Templului din Ierusa-

[1] Literatura comparată se ocupă cu «examinarea şi analixa relaţiilor şi similităţilor dintre literaturile diferitelor grupuri de oameni şi naţiuni» (J.A. Cuddon, 1991). «Metodele comparate în literatură implică comparaţii între operele literare şi arhitectură, muzică şi picturi» *(ibidem)*, în vreme ce filologia comparativă implică «studiul şi identificarea acelor caracteristici pe care diferitele limbi le au în comun şi ipotetica reconstrucţie a limbii-părinte» *(ibidem)*. O cercetare recentă asupra limbii originare şi a raportului pe care limbile le au cu ea este de găsit în Andrei Pleşu, *Limba păsărilor*, Humanitas, 1995.

Scanned with OKEN Scanner

limul ceresc» (Evdochimov, 1993, 127) –, dar nu şi de istoricii arhitecturii, prea pozitivişti spre a mai îngădui spaţiu mitului, legendei sau utopiilor arhetipale, de felul Ierusalimului ceresc, străvăzut de regi şi proroci.

O altă direcţie fertilă de interpretare a «exilului», unde deopotrivă comparatismul şi hermeneutica se regăsesc, este aceea a «arhitecturii prime». Cea care se îndepărtează, înstrăinându-se, este chiar originea. Tentativa de a fixa (sau imagina) un moment zero al arhitecturii – în raport cu care producţia ulterioară de edificii nu reprezintă decât o «deplasare spre roşu» – a irigat practic toate tratatele de arhitectură din Antichitate (Vitruvius) până la Abatele Laugier (sfârşitul secolului al XVIII-lea), Gotfried Semper, Viollet Le Duc (secolul al XIX-lea) sau Le Corbusier. Trimit cititorul interesat la studiul clasic al lui Joseph Rykwert din 1981 *Asupra casei lui Adam în Paradis*[2] şi, pentru analogie cu limba «păsărilor», originară, la studiul omonim al lui Andrei Pleşu.

Aici ne vom mulţumi să comentăm o arhitectură a exilului celui mai faimos, cel al evreilor lui Moise. În proces se vor ivi, probabil, temeiuri pentru a cântări orice proces de devenire ca pe o «teorie ondulatorie». Influenţele sunt aici propagate sub formă de «unde», care instituie pe parcurs «conjugări» de «infinitive» – unul sau mai multe.

Infinitivul (i.e. sursa) *poate avea naturi diferite: proto/arhe/tip, edificiu real sau model ideal/evocat. Aceste «unde» sunt pornite din focar spre a înfrunta pe parcurs (sau a nunti cu) felurite alte «conjugări» pornite din alte focare şi tot aşa mai departe.* La limită, întreaga devenire a arhitecturii este un exil perpetuu raportându-se la *surse reale* (care, cel mai adesea, nu mai există decât fragmentar, ca «urme în text») şi la *surse virtuale* (tradiţii inventate, false mituri originare etc.).

Ceea ce se petrece în exil, de la cortul care adăposteşte chivotul legii până la templu (faza întâi), iar mai apoi de la templul lui Solomon până la biserica creştină (faza a doua), este procesul exemplar al arhitecturii care se îndepărtează progresiv de sursa sa originară edificată, inventându-şi însă

---

[2] Titlul este oarecum prezumţios, adumbrind arhitectura originară cu creştinismul subiacent lui. Ce reiese de aici? Ca arhitectură primă este şi una ideală, tot ceea ce urmează fiind o cădere în lume, o imagine degradată a prototipului din rai. Or, dimpotrivă: puţine astfel de origini arhetipale sunt invocate în istoria arhitecturii. Predomină mai degrabă modelul «evoluţionist» – de la coliba-adăpost la palat şi catedrală. Ba, mai mult, Viollet Le Duc ne prezintă o poveste spielbergiană, presărată cu *close encountres* cu doi *aliens* care încearcă exasperaţi să educe nişte primitivi năuci într-ale arhitecturii. Diferenţa de rang între pământeni şi civilizatorii lor este una dramatică: a existat riscul, la un moment dat, ca străinii să renunţe a ne mai învăţa să ne facem adăposturi... Abia Le Corbursier ne prezintă un sălbatic geometru, trasându-şi cartezian luminişul întru buna alcătuire a casei sale.

Scanned with OKEN Scanner

pe parcurs – prin actualizarea revelaţiei – noi modele exemplare/tradiţii. Căci revelate de (la) Dumnezeu – *i.e.* având acelaşi statut ontic – erau şi cortul chivotului din exil şi planul templului, arătat lui David, dar şi cele – nu în întregime similare acestuia din urmă – străvăzute de Solomon şi Ezechiel.

Am arătat altundeva modul în care s-ar fi putut petrece procesul de devenire, asupra căruia nu mai insist aici. Pentru economia textului de faţă, să urmărim doar indicaţiile «de regie» şi materialele folosite. Primul cort, care trebuia să umble dimpreună cu poporul ales prin pustia exilului său, avea dimensiuni pe măsură şi era făcut din materiale adecvate naturii sale. Cortul era astfel din «zece covoare de in răsucit şi de mătase violetă, stacojie şi vişinie» *(Ieşirea,* 36, 8) a douăzeci şi opt pe zece coţi fiecare; era acoperit cu covoare de păr de capră, unsprezece, a treizeci pe patru coţi *(Ieşirea,* 36, 14-15) şi, încă, cu «piei de berbec vopsite în roşu şi un acoperiş, pe deasupra, din piei vinete» *(Ieşirea,* 36, 19); era sprijinit pe picioare din scânduri de salcâm (materialul chivotului) de zece coţi pe unul şi jumătate *(Ieşirea,* 36, 20).

Aur peste scânduri, aramă pentru cheutori, argint pentru postamente înnobilau aceste materiale modeste de construcţie, după cum odoarele, care la un moment dat copleşiseră pe făuritorii cortului *(Ieşirea,* 36, 5-7), cununa de aur, cele patru coarne, ustensilele jertfelnicului, verigile pentru pârghiile de purtat veneau să suplinească în fast şi bogăţie ceea ce materialele primare nu putuseră conferi. Fastul decorativ este adăugat suplimentar – *parergon* (Derrida) al artefactului-chivot. Această îmbrăcare în materiale preţioase a chivotului negociază statutul ontic diferit al chivotului în raport cu celelalte artefacte din realitatea exilului.

Mai departe, în vremea lui Solomon, statutul de *parergon* al materialelor preţioase se precizează o dată în plus. Aceste materiale aparte nu doar «înrămează» templul, dar sunt prilejul unui «comentariu paralel şi al unui „supliment esenţial" al operei, *ergon»,* cum defineşte termenul de *parergon* Michael Benedikt (1991, 34). Materialele scumpe, nobile şi/sau preţioase (cel puţin pentru vremea şi locul acelea) devin parte integrantă a zidirii, nu sunt adăugate ca un supliment al acesteia, ca în cazul chivotului. Unele sunt importate: lemnul nu mai este de salcâm, ci din cedrii şi chiparoşii Libanului, de la Hiram, pentru casa cea mare (sfânta templului)[3].

---

[3] Avem aici două informaţii contradictorii. Pe de o parte, Solomon importă cedrul şi chiparosul din Liban, pe de altă parte aflăm din *II Paral.,* 9, 27 că «cedrii, din pricina mulţmii lor, i-a făcut (Solomon, *n.mea)* să fie preţuiţi ca smochinii cei sălbatici prin locurile joase». Demonetizarea printr-o criză de subpraproducţie – a aurului, ajuns «ca pietrele de pe drum» *(ibidem)* şi a lemnului celui preţios, materiale folosite la împodobirea templului – proiectează îndărăt o lumină nefavorabilă asupra episodului construcţiei.

Scanned with OKEN Scanner

Lemn roşu, din cel ce nu se mai văzuse până atunci în Israel, preţios ca şi pietrele cele scumpe, a fost adus pentru a împodobi balustradele şi scările templului *(III Regi,* 10, 11-12; şi *II Paral.,* 9, 10-11). «Pietre minunate, pietre mari, pietre de zece coţi şi opt coţi», închipuind ceea ce astăzi numim «zidărie ciclopică» *(III Regi,* 6, 9-12), pregătite – ca şi lemnul – vreme de trei ani, au fost puse în operă la templu şi la casa regală de zidari din Ierusalim şi Biblos, precum şi de la regele Hiram *(III Regi,* 5, 18). Cei doi stâlpi de aramă, Jakin şi Boaz, înalţi cât faţada templului (optsprezece faţă de douăzeci de coţi)[4] au fost turnaţi de Hiram din Tir, adus de Solomon cu osebire pentru această faptă la Ierusalim.

Diferenţa dintre templu şi cort este una esenţială mai ales dacă menţionăm şi dimensiunile de ansamblu ale noului spaţiu sacru: «lung de şaizeci de coţi, lat de douăzeci şi înalt de treizeci», cu un pridvor lat de zece coţi şi înalt cât templul *(III Regi,* 6, 2-3). Deşi ambele revelate, servind aceleiaşi «funcţiuni», cele două artefacte sunt fizic, total diferite (minus câteva detalii decorative); legătura dintre ele există însă: «Şi au băgat preoţii chivotul cu legea Domnului la locul lui, în sfânta sfintelor din templu, sub aripele heruvimilor» *(III Regi,* 8, 6). Chivotul devine astfel un «caz particular» al templului. Închis fiind în Sfânta Sfintelor, el încetează de a mai fi perceput fizic de către credincioşi, dizolvându-se în noul lăcaş, pe care îl cauţionează: chivotul este ingredientul esenţial al sacralităţii noului edificiu.

Chivotul, aureolat de caracterul genuin al experienţei sale exilice, va fi «contaminat» de templul înlăuntrul căruia fu depozitat.

Sunt mai multe tipare pentru locuri sacre, actualizate în real în funcţie de statutul poporului ales? Sau: pot «evolua» revelaţiile? Menţionând că templul din Ierusalimul ceresc, revelat lui Ezechiel, avea cu totul alte proporţii – o sută de coţi lungime, o sută de coţi lăţime cu tot cu curtea (dar la interior avea tot douăzeci de coţi, ca şi cel «real») să încercăm a extrage din aceste revelaţii şi epifanii succesive câteva reguli ale exilării întru spaţii înzidite.

a) *Pe măsură ce se îndepărtează, geografic şi temporal, de sursa originară, arhitectura îşi amplifică dimensiunile şi/sau îşi modifică proporţiile. Decoraţia «nouă» devine mai complexă şi mai bogată.* Pentru mărirea scării, dovezile pe care le avem sunt numeroase: de la templele coloniilor greceşti din Sicilia – mai viguroase în raport cu exemplarele rămăse «acasă» şi până

[4] Se deduce din compararea celor două dimensiuni şi din alte indicaţii din text că aceaste două coloane nu aveau «rol structural-portant» pentru arhitravă, ci unul eminamente simbolic. Această dimensiune simbolică se regăseşte în interpretările date de masonerie lui Jakin şi Boaz.

Scanned with OKEN Scanner

la legenda Meşterului Manole capabil – spre pieirea sa – de a face mereu mânăstiri tot mai mari şi mai frumoase în raport cu precedenta. Amplificarea dimensiunilor pare să fie semnul unui proces dual: fie se uită proporţiile şi dimensiunile originare, fie noua colonie vrea să dea seamă despre statutul său cel nou, care a meritat exilarea, noul edificiu căpătând atunci rolul de *manifest identitar.*

Cele două atitudini pot fi cuplate. Adeseori, modelul «de acasă» este celebrat în subtextul noului edificiu, fiind însă reprodus neriguros. Această uitare nu este intotdeauna un act nevinovat. O biserică precum San Pietro, dar mai mare, va fi sunat tema de proiectare dată arhitectului de cutare dictator al Africii Negre. Clădirea s-a făcut chiar în satul natal al preşedintelui. Este cea mai mare biserică din lume, lucru consemnat de *Guiness Book of Records,* şi dă seamă despre fervoarea şi puterea preşedintelui-comanditar, sfidând (sau cel puţin aşa credea clientul) continentul «colonialist» pe care se află originalul. Această Catedrală a Sfintei Maria pare a semăna cu San Pietro văzut printre gazelele savanei; are şi piaţă dinainte-i. Ce îi lipseşte este harul originalului.

b) *Sursa devine un caz particular al noii case şi/sau este (re)inventată sub autoritatea unei noi revelaţii, a unui mit fondator alternativ sau a unei alte tradiţii, care să justifice erezia, invenţia: amnezia. În proces, oricum, sursa originară este fie ocultată, fie resorbită în arhitectura cea nouă.* În ce priveşte inventarea tradiţiei, aici într-adevăr suntem răsfăţaţi ca număr de exemple. Vitruvius ne povesteşte că, ajunşi în Ionia, cei de acolo «au uitat templelor de acasă simetriile»; fiind obligaţi astfel să inventeze, făcând apel la corpul uman în ambele sale variante. Au rezultat astfel doricul «mascul» şi, mai ales, ionicul «femel».

Dar nu trebuie să mergem înapoi în timp atât de mult: arhitecturile oficiale din regimurile totalitare ale acestui secol îşi inventau origini nebuloase. Doricul era sursa prin excelenţă pentru autorii de case «ariene», după cum arhitectura imperială romană era sursă pentru arhitectura «fascistă» şi chiar pentru «stilul Carol II»; pentru ca arhitectura clasică greacă, Renaşterea şi arhitectura rusă să fie invocate de bolşevici ca strămoşi ai realismului socialist.

Să ne amintim, ajunşi aici, că toate aceste surse erau, la rându-le, «impure», fiind doar una din «conjugările» recesive amintite mai sus. Renaşterea celebrase şi ea arta Romei imperiale. Dar arta romană îşi avusese propria sursă, cea elenistică – o arhitectură clasică de scară mai mare şi totodată plecată în exil asiatic, de unde se întorsese «infectată». Iată cum putem descinde în josul lanţului de «conjugări», urmbrind un «infinitiv» mereu evanescent.

Nu altul este cazul neoromânismului, care celebra arhitectura vernaculară în ipostaza ei de condensator al identităţii naţionale. Diversitatea

Scanned with OKEN Scanner

acestei arhitecturi, funcţie de amprenta regională, de relief şi de influenţele exterioare (în cazul arhitecturii de cult bunăoară, putea să invite la precauţie pe iniţiatori). Mincu a importat la Bucureşti casa sub-carpatică musceleană a clasei mijlocii, transformând-o în Casă Românească şi punctum. Arhitecţii Şcolii Naţionale au inventat însă pe parcurs – forţaţi de particularităţile arhitecturii urbane – o arhitectură de colaj, gigantică dimensional în raport cu sursele celebrate. Neoromânescul propovăduieşte eroarea că specificul unei arhitecturi poate fi ubicuu şi omogen pe tot tărâmul ficţiunii politice numite stat naţional. Se înţelege însă eroarea de îndată ce vedem catedrala ortodoxă de la Cluj în contextul său, proiectul lui Mincu pentru un ospel municipal şi alte proiecte nezidite.

Neoromânescul nu este inadecvat decât în raport cu sursele pe care le auto-celebrează, dar pe care le-a trădat, exilându-se în postura de arhitectură urbană a unor programe pentru care nu existau precedente. Satul românesc nu a avut ospeluri, bănci, nici primării, nici catedrale spre a fi imitate. De aici şi încurcarea limbilor: pentru că nu existau precedente pentru programele urbane, altele decât locuinţa unifamilială, au fost celebrate mănăstirile. Tipul lor planimetric se regăseşte cu oarecare îndreptăţire la Şcoala Centrală de Fete (Mincu). Decoraţia prototipurilor din arhitectura religioasă încetează însă de a mai fi genuin-românească, aparţinând unei alte paradigme decât simplitatea esenţială a arhitecturii ţărăneşti. Aşa se face că, pentru primării şi alte programe reprezentative, urmaşii lui Mincu au mixat cu lejeritate detalii «brâncoveneşti» – un nume generic dat unei colecţii eclectice de detalii bizantine, sârbeşti, armeano-georgiene, bizantine, orientale şi autohtone. Aşa încât, pitoresc în sine, fără poveştile sale întemeietoare şi metabolizat de oraşele pe care le decorează, stilul neoromânesc este şi el un exemplu privilegiat de alienare a arhitecturii în raport cu matricile care au generat-o.

Or, neoromânescul este un exemplu fericit prin comparaţie cu aşa-numita arhitectură cu specific naţional a deceniilor opt şi nouă româneşti, în care răzbesc ecouri moderne (brutalismul unui N. Porumbescu, bunăoară), vernaculare şi neoromâneşti deopotrivă, iar ingredientele sunt amestecate – ca şi în cazul realismului socialist şi, la scară benignă, a neoromânescului însuşi – în primul rând din raţiuni ideologice. Cu alte cuvinte, tradiţia este manipulată spre a justifica prezentul: naţionalismul este – în dozaje diferite – motorul dindărătul primului şi celui de-al treilea exemplu.

În schimb, realismul socialist trebuia prezentat drept încheietorul plutonului de stânga, pozitiv, progresist, al istoriei artelor; arta greacă şi Renaşterea ar fi strămoşii realismului socialist pentru că păreau a fi artele unor vremuri şi regimuri (mai) democratice, respectiv progresiste, aşadar ale unor regimuri aşa-zis proto-staliniste...

Scanned with OKEN Scanner

c) *«Arché-tectura» – depozitara originilor şi a devenirilor succesive ale arhitecturilor vreodată edificate – prezenţă imanentă în orice nou limbaj arhitectural– este un rezervor din care acesta din urmă îşi extrage seva.*

Această «arché-scriitură» a arhitecturii irigă din profumzime orice curent, ceea ce face ca de fapt, să nu existe noi începuturi fără o raportare la originea arhitecturii. Cu alte cuvinte, orice stil rescrie din perspectivă proprie istoria apariţiei arhitecturii. Modernismul, de pildă, prin scurt-circuitarea devenirii arhitecturii clasice doreşte să evoce alte origini, mai «pure»: arta şi arhitectura popoarelor afro-mediteraneene, bunăoară măştile africane sau acoperişul în terasă al arhitecturilor albe, vernaculare, ale zonei. Orice tentativă de a rescrie arhitectura prezentă este – explicit sau implicit – şi una de a rescrie originile arhitecturii în general.

Noului limbaj îi este îngăduit a fi conştient de originea sa, la limită putându-şi celebra sau detracta genitorii, sau poate să nu fie conştient de această sursă, atunci când se reprezintă pe sine ca pe un orfan în căutarea unor «părinţi ficţionali», mai prestigioşi sau mai credibili din perspectiva receptării lor. Putem exemplifica prin destinul contemporan al bisericilor de lemn. Goticul este repudiat ca sursă, fie şi secundară, a acestei arhitecturi văzute ca «autentic românească». Interpretări de diferite calibre, mai mult sau mai puţin actuale (Drăguţ, Cristache-Panait, Godea) au în comun efortul de a dovedi «autenticitatea» acestei arhitecturi şi refuzul oricărei «contaminări» – de la flama goticului urban transilvănean şi/sau de la aceea a (greco) catolicismului.

Ceea ce face ca astăzi să fim martorii unei hazlii identificări: bisericile de lemn – tot ce poate fi mai îndepărtat de influenţa ortodox-bizantină în arhitectura de pe teritoriul actual al României – sunt privite drept Biserica Ortodoxă română de către comunităţile româneşti din Bema, Caracas, din cartierul bucureştean Vitan, de la Mănăstirea Techirghiol şi aşa mai departe. Chiar şi un arhitect interbelic precum Haralambie («Bubi») Georgescu (partenerul lui Horia Creangă, exilat după război în SUA), a închipuit drept biserică ortodoxă româno-americană tot o variantă actualizată a unei biserici maramureşene. De ce biserica de lemn funcţionează ca un condensator al memoriei afective, al identităţii raţionale şi religioase a unor dezţăraţi, de vreme ce ne aflăm mai degrabă în faţa unor excepţii de la natura spaţiului sacru ortodox? Răspunsul poate fi găsit în «regulile» mai devreme expuse: aceste grupuri din exil îşi reinventează tradiţia.

Un alt exemplu din rândul spaţiilor sacre ale exilului românesc: biserica cu hramul Sf. Maria din Queens, New York. Cei care au închipuit-o au evocat cu siguranţă o tradiţie, pe care însă au reformulat-o potrivit necesităţilor comunităţii de acolo. Nu sunt genele Coziei (de la care faţada preia probabil registrele de cărămidă, care ar fi trebuit să altemeze cu piatra),

Scanned with OKEN Scanner

nici nu este adumbrit spaţiul de mistica strălucirii interioare ortodoxe; bietul, trebuie să dovedească (chiar şi dacă trebuie să-i fie falsificată descendenţa arhitecturală) originea etnică a ecclesiei în el rugătoare. Transformând o sală existentă în Queens prin etajare şi dilatare a spaţiului interior, arhitectul a închipuit o navă pre-bizantină. Spaţiul bazilical ar fi trebuit să funcţioneze în subtext şi ca manifest identitar. Pe de o parte el ar fi trebuit să sublinieze latinitatea românilor *versus* tutela slavă sub care îi plasează lumea occidentală (şi istoria, de bună seamă). Încât demersul arhitectului de origine română, aşezat în contextul de acolo, pare să aibă îndreptăţirea sa, chiar dacă unii membri ai bisericii sunt nemulţumiţi de absenţa tuşei bizantine, în primul rând a turlei cu Pantocratorul. Văzută doar din faţada principală, biserica pare a avea turla la locul său de deasupra naosului. Este doar o iluzie a reprezentărilor ortogonale. Există totuşi un turn de clopotniţă peste «pronaos» *(i.e.* holul de intrare cu scările laterale pentru urcarea la etaj, în navă). Clopotul bate conform ritualului, dar numai pentru a-i atenţiona pe vecinii neortodocşi dimprejur. Complexitatea legislaţiei de autorizare, de siguranţă a instalaţiilor – contra incendiilor mai cu seamă – se împacă greu cu fluiditatea spaţiului ortodox: bolţile navelor laterale sunt false, ocrotind de fapt tubulatura şi cablatura pentru aer condiţionat şi iluminare. Lumina naturală este prea multă în raport cu introvertirea spaţiului ortodox, dar va fi probabil temperată de vitralii[5]. Nu altfel, dar la o scară cu mult mai amplă, gândeau cei care doreau să exprime latinitatea noastră prin edificii precum Palatul Victoria, Şcoala Naţională de Război, Regia Monopolurilor (şi celelalte, rămase în proiect, parte a «Stilului Carol II»). Nici ei nu celebrau «infinitivul», sursa romană «genuină», ci una din «conjugările» acesteia, din epocă – arhitectura «fascistă» a unora precum Piacentini, Michelucci, Guerrini-La Padula-Romano şi ceilalţi autori de neo-clasicism epurat la flama modernismului.

d) *Oricare însă ar fi statutul «arhé-tecturii», ea subzistă însă imanentă în infratext.* Orice obiect de arhitectură dă seamă de seria recesivă de surse din care se adapă în acelaşi timp cu cauza sa primă, absentă, infinitivul seriei de conjugări în care, la rândul său, fiecare conjugare devine «infinitiv» *(i.e.* sursă cu toate consecinţele arătate mai sus) pentru o nouă serie de conjugări, spre a dispărea la rândul său în proces. «Arhé-tectura» desemnează altfel *genotipul* oricărui obiect de arhitectură: sursele sale şi relaţiile de exil stabilite între ele – *hybris,* trădări explicite şi amnezii, supralicitări vinovate, contaminări reciproce pe palierul orizontal al «conjugărilor» aceluiaşi «infinitiv» şi aşa mai departe.

---

[5] Se ştie deja de scandalul iscat în jurul bisericii. Am fost involuntar martor la el, ba chiar personaj. Întrebat fiind dacă nu mi se pare că este prea multă lumină, am răspuns că, firește, în raport cu bisericile de acasă, pare într-adevăr prea multă.

Scanned with OKEN Scanner

Interesant este că procesele care se desfăşoară în cazul deplasării spre roşu, a exilării edificiilor de posibilele lor surse, sunt în mare măsură verificabile şi în cazul stilurilor. Nu mai departe decât cazul deconstructivismului. Expoziţia din 1988 şi textul programatic al lui Mark Wigley sunt lămuritoare în sens mai larg: curentele care au trecut oceanul dinspre Europa pierd de regulă caracterul lor militant, mulţumindu-se să fie excesive în plan estetic – manipulare de forme fără suport aşa-zis ideologic. Nu este numai cazul *International Style*, ci şi a postmodernismului. Wigley, bunăoară, adunând împreună la MOMA o seamă de arhitecţi europeni şi americani, îi aşază sub semnul deconstructivismului.

În nici un caz acesta nu este însă un copil al deconstrucţiei, afirmă deopotrivă autorii acestei arhitecturi şi Derrida însuşi. Lucrul acesta ne pare curios, dacă ne amintim de legăturile dintre Derrida, pe de o parte, şi Eisenman sau Tschumi, pe de altă parte. Primele exemple realizate – acele obiecte roşii, din parcul La Villette parizian – au fost explicit inspirate din opera lui Derrida, după cum tot în La Villette Eisenman şi Derrida au «proiectat» împreună un soi de zid/traseu prin memoria locului. Încât i se inventă acestei mişcări un alt strămoş, dinlăuntrul discursului arhitectural – avangarda rusă a începutului de secol. Din câtă componentă socială militantă de stânga a avut arta avangardei ruse, pe care de altfel Wigley o aminteşte, deconstructivismul va fi fascinat doar de ameninţarea tradiţiei, de destabilizarea şi decentrarea structurilor şi de nerezolvarea, ba chiar acutizarea conflictelor dinlăuntrul formelor. Deconstructivismul îşi «trădează» sursa, exilându-se din filosofie în arhitectură[6] şi din Europa în Statele Unite spre a deveni doar un alt «-ism». Joc auto-reflexiv al formelor complexe, deconstructivismul tinde spre o teorie a arhitecturii care să nu fie îndatorată nimănui altcuiva decât acestui domeniu însuşi. Nu a reuşit altceva decât înstrăinarea zidirii de ceea ce îi conferea exact acest statut ontic aparte: repetarea ordinii dintâi, spaţiu ocrotitor al fiinţei, sursă de (re)generare a realului. Alienarea, postumanismul, reflectarea (exhibarea?) nevrozelor sociale, incoerenţa, supraluciditatea cinic-critică nu sunt temeiuri suficiente pentru a inventa o lume alternativă. Fie aceea şi exilată din sine.

---

[6] Dar exilarea se petrece şi în interiorul strict al filosofiei: deconstrucţia americană este mai degrabă o metodă de lectură a textelor filosofice decât o filosofie în toată puterea cuvântului.

Bibliografia textului

Biblia sau *Sfânta Scriptură*, Institutul Biblic şi de Misiune Ortodoxă al BOR, Bucureşti, 1968.

Benedikt, Michael, *Deconstructing the Kimbell – An Essay on Meaning and Architecture*, Sites/Lumen Books, N. Y., 1991.

Curinschi-Vorona, Gh, *Introducere în arhitectura comparată*, Editura Tehnică, Bucureşti, 1991.

Scanned with OKEN Scanner

ALEX. LEO ŞERBAN

«In Weiter Ferne, So Nah»

Metaforic vorbind, orice experienţă cinematografică este o formă de exil. Lăsăm în urmă realitatea plină de convulsii a lumii pentru a evada într-un spaţiu imaginar seren. Este un spaţiu artificial, e drept, şi adesea edulcorat de clişee. Dar este singurul spaţiu în care, cum spunea Cocteau, «toţi visăm acelaşi vis»... La capătul lui, ne întoarcem în viaţa pe care am părăsit-o pentru două ore şi ne amintim, adeseori cu regret, acel vis.

Această întoarcere face ca, realist vorbind, experienţa cinematografică să nu fie, până la urmă, un exil. Ea este mai curând *ersatz*-ul unui exil: un fel de scurtă călătorie fără riscuri – deşi nelipsită de aventuri – din care ştii, în momentul în care o porneşti, că te vei înapoia. În plus, nimeni nu te obligă să întreprinzi acea călătorie; nimeni şi nimic. E vorba, mai mult, de un capriciu. Şi, mai ales, de căutarea unei plăceri... Oricât de dură viaţa din care evadezi, cinematograful te protejează în căldura proiecţiilor sale mincinoase. El te poate linişti spunându-ţi că viaţa, de fapt, e uşoară, întrucât la finele ei există mereu un *happy end*. El te poate asigura că viaţa pe care o duci, în realitate, este de fapt mai puţin complicată decât aceea de pe peliculă. În fine, el te poate amăgi, cu zâmbetul pe buze, chiar şi atunci când – e drept, rareori – te implică în complexităţile unor cazuri sau problematizează existenţe contorsionate. Cinematograful este, în linii mari, terapeutic, iar «exilul» în care te ademeneşte seamănă mai curând cu o cură într-un sanatoriu unde se practică băi de imagini.

Dacă lăsăm însă deoparte «produsul» acestei, încă uriaşe, industrii şi ne ocupăm de oamenii care o împing înainte, vom descoperi un adevăr dezarmant de simplu: în majoritatea cazurilor, exilul unui cineast sau actor a fost benefic! Nevoiţi să părăsească ţările în care-şi făcuseră un nume, ei au reuşit de cele mai multe ori să-şi încheie cariera în chip strălucitor şi să impună Cinematografului opere de referinţă. Cum de a fost posibil acest lucru şi – mai ales

---

Articolul împrumută titlul unui film de Wim Wenders din 1993.

Scanned with OKEN Scanner

– ce deosebiri există între diferitele «valuri» de exilaţi din acel secol care a fost, prin excelenţă, «secolul Cinematografului»?

Cele ce urmează sunt o încercare de răspuns – inevitabil, parţial, şi inerent corijabil.

Primul val

Cel de-al doilea şi al treilea deceniu al secolului înseamnă, în istoria Cinematografului, perioada de înflorire şi apogeu a filmului mut. Odată «noua invenţie» asimilată la modul popular – ea devine aşa cum era de aşteptat – vehiculul ideal pentru Miturile epocii. Imaginea fiind un limbaj universal iar forţa ei de impact – fără precedent, filmele ajung pe nesimţite mai mult decât expresii personale ale unor cineaşti (chiar geniali, ca Wiene, Eisenstein, Griffith, Murnau): ele ajung (sunt dirijate spre a fi) expresii rituale ale unor mitologii colective.

Ce este interesant, în această perioadă, este gradul considerabil de «exotism» mărturisit de pelicule... E ca şi cum, într-o lume brusc invadată de magia celuloidului, «temperaturile» predilecte s-ar fi situat – cu necesitate – între minus zero şi plus treizeci şi cinci de grade la umbră! Încep, aşadar, să-şi facă apariţia pe marile ecrane personaje docil-extravagante, ciudate, sau pur şi simplu fascinante, *figuri* – mai curând decât trupuri – oscilând între angelism seducător şi demonism hipnotic. De unde vin toate acestea? Cu precădere, din zone la fel de «ciudate» – pentru publicul american – precum Rusia, Europa Centrală, Italia sau Mexic! (Căci, de prisos să mai precizez, «Mecca» Cinematografului se stabileşte – după câteva ezitări europene – la Hollywood, un cartier al Los Angeles-ului, pe Coasta de Vest a Statelor Unite!)

Limbajul universal fiind, cum spuneam, imaginea – imaginea *mută* –, numărul celor care încep să curgă, dinspre Est spre Vest, pentru a se stabili fie în Franţa, fie la Hollywood, este foarte mare... În general, ruşii, românii şi, uneori, cei din Europa Centrală se opresc – cel puţin într-o primă fază – la Paris sau Berlin. Un actor faimos în acea epocă, Ivan Mosjukin, ajunge junele-prim-vedetă al melodramelor franceze; un regizor născut în România, Lupu Pick, atinge o oarecare notorietate în Germania, în trena expresionismului; polonezul Jean Epstein devine pionierul avangardei cinematografice franceze. Dar brazilianul Alberto Cavalcanti revoluţionează – şi el – estetica filmului! Un spaniol rebel – Luis Bunuel – se stabileşte în Franţa, «prima oprire» a unei aventuri cinematografice care va marca acest secol în profunzime! Zeci de actriţe mai mult sau mai puţin obscure din restul Europei (inclusiv din România) «fug la Paris» cuprinse de moda aventurismului cinematografic... (iar unele dintre ele chiar dau lovitura!). Dincolo de Ocean, studiourile aşteaptă cu braţele deschise, nu atât genii cu nume exotice (ca Murnau), cât «chipuri exotice» – şi aşa, dintr-un umil imigrant italian, Rudolf Valentino devine cel mai celebru bărbat fatal de pe ecranele lumii – un fenomen analizat şi răsanalizat de-atunci încoace, căci moartea lui coin-

Scanned with OKEN Scanner

cide cu începutul isteriei Star-idolatriei. După Valentino, un mexican la fel de gominat – Ramon Novarro – a încercat să-i ia locul, lucru care s-a dovedit cu neputinţă... La celălalt capăt al spectrului, Bela Lugosi (născut, cum se poate vedea, la Lugoj) se afirmă, în spaţiul filmelor de groază, drept rivalul cel mai serios al lui Boris Karloff (în ciuda pseudonimului, american get-beget!). În fine – deşi «lista» e departe de a fi completă –, timişoreanul atletic Johnny Weissmüller traversează Oceanul şi, lansând celebrul strigăt gutural al lui «Tarzan», cucereşte America şi sensibilul ei public «cinefil»...

Aproape în acelaşi timp, un alt român – craioveanul Jean Negulescu – face o «escală» la Paris înainte de a pleca, mai departe, în SUA – unde va fi unul dintre numele «de încredere» ale marilor studiouri în anii '40.

Al doilea val

Toţi cei amintiţi mai sus aveau ceva în comun – dincolo de reuşita lor artistică în altă ţară decât în cea de origine: erau «exilaţi economici». În cazul unora, poate că motivaţia să fi fost alta (dorinţa avidă de celebritate – mai multă celebritate!...). Dar, până la urmă, şi ea are un «subtext» economic. Vrând să dea lovitura la Hollywood, Paris sau Berlin, actorii şi cineaştii epocii nu fac din părăsirea patriei o tragedie: cel puţin încă o perioadă de vreme, Europa rămâne (cu excepţia Rusiei sovietice) un continent cu graniţe fluide, în care plecările şi întoarcerile erau posibile 24 de ore din 24...

Venirea la putere a lui Hitler schimbă toate acestea! Dintr-o dată, în chiar centrul Europei (şi nu într-o «gubernie» îndepărtată precum URSS-ul), intoleranţa politică obligă la exil nenumăraţi cineaşti evrei sau doar liberali...

Între timp, filmul devenise «vorbitor». Câteva dintre marile nume ale «epocii marelui mut» cad în desuetudine, răpuse de cruzimea noii invenţii. Fiind vorbit, filmul nu mai admite falsurile în intonaţie sau emfaza gestuală; actorii de origine străină suferă un declin ireversibil... Cei care rămân (un Maurice Chevalier, de pildă) sunt cantonaţi în zona filmului muzical şi a operetei, unde accentul – mai ales cel parizian! – este de rigoare pentru caracterizarea unor «berbanţi» şarmaţi. Dar, cum moda aceasta trece rapid (ca orice modă!), nici Chevalier nu poate sta la nesfârşit; după ce străluceşte în câteva filme ale lui Lubitsch de la-nceputul anilor '30, el se întoarce în Franţa – lăsându-l «în loc» pe compatriotul său, «romanticul» Charles Boyer (actor de dramă, acesta!).

Ce se întâmplă cu actorii europeni (şi nu numai: la Hollywood debarcă şi japonezii!)? Cu accentul lor «tare», ei ajung să joace spioni (ca evreul maghiar Peter Lorre), gangsteri (Edward G. Robinson) sau afacerişti – spioni şi terorişti – sau criminali – la un loc (cehul vienez Oscar Homolka, britanicul Claude Rains şi, uneori, Boyer!)... În filmele hollywoodiene ale anilor '30-'40, Străinul nu poate fi decât exilat politic (Paul Henreid în *Casablanca),* contrabandist sau criminal psihopat (Peter Lorre în *Şoimul Maltez* şi acelaşi *Casablanca)*... Hollywoodul alternează compasiunea faţă de cei care au găsit refugiul în SUA cu teama pe

Scanned with OKEN Scanner

care – cu mult înaintea terorii maccarthyste – o inspiră europeanul cu accent (eventual, teuton!).

Destul de ingrat pentru actori, deceniul patru este o adevărată binecuvântare pentru regizorii exilaţi din Europa atinsă de fascism. Cum e şi normal, Germania şi Austria furnizează «tranşa» cea mai substanţială de cineaşti. Dar pe lângă nou-venitul Fritz Lang, existau deja – la Hollywood – nume mari precum Ernst Lubitsch sau Josef von Strenberg. Ceva mai târziu vor veni Otto Preminger, Fred Zinnemann, Billy Wilder şi, din Franţa, René Clair şi Jean Renoir. Un armean născut în Georgia (Ruben Mamoulian) regizează câteva filme de succes (printre care *Regina Christina* cu Greta Garbo). Din Anglia soseşte Alfred Hitchcock – alt «exilat economic» care va deveni celebru făcând, pentru marile studiouri, filmele cele mai subversive (în ciuda concesiilor!) din toată istoria Hollywoodului...! În thriller-urile sale, exilaţii politici se dovedesc adesea spioni redutabili, agenţi dubli sau – preluând ideea criminalului psihopat din *M* al lui Fritz Lang – «cazuri» interesante de schizo-paranoia. În plină ascensiune a fascismului şi – apoi – în anii războiului, Hitchcock se «joacă» dezinvolt cu întreg arsenalul letal al psihozei de masă, construind intrigi de o ingeniozitate formală formidabilă care «spun», adesea, exact contrariul tezelor aparente! Preocupat – ba chiar obsedat, până la nevroză – de Rău, Hitchcock îl transformă în motivul predilect al filmelor sale şi – prin extensie – al unei întregi epoci. Ambiguitatea angoasantă din pelicule ca *Sabotaj, Agent secret, Omul care ştia prea mult, Cele treizeci şi nouă de trepte, Femeia dispărută, Suspiciune, Bănuiala, Notorious* sau *Mărturisire* – adică o perioadă care se întinde din 1934 până în 1953 – este aproape «corelativul obiectiv» al unei *realităţi a exilului,* travestită de maestrul suspansului în *forma unui gen...* Nici un alt regizor nu a fost atât de aproape de tensiunile ideologice ale acestor ani – reuşind, totodată, să le traducă în tensiuni strict formale!

Al treilea val

El concide cu momentul declanşării terorii maccarthysmului în Statele Unite, când – pentru prima dată în istoria filmului – regizori născuţi în America fug din propria lor ţară şi încep să lucreze pe Continent! Este vorba – în majoritatea cazurilor – de cineaşti cu simpatii comuniste (deşi, evident, printre ei existau şi alţii, nu neapărat «roşii», cât simpatizanţi ai stângii sau liberali).

«Cazul» cel mai reprezentativ este cel al lui Joseph Losey. El ajunge în 1952 în Marea Britanie unde, pe lângă un climat de libertate artistică, ulterior găseşte în persoana lui Harold Pinter scenaristul ideal al ficţiunilor sale pe celuloid. Dramaturgul (deja faimos la începutul anilor '60) îi oferă lui Losey obsesiile lui metafizico-socio-psihologice sub forma unor scenarii cu mecanism implacabil; regizorul le aduce pe ecran într-o manieră care îmbină precizia realistă a detaliului cu atmosfera aluzivă a ansamblului... Rezultă filme ca *Servitorul* sau *Accident* – filme ale unui «exil psihologic» care face din ruperea de convenţiile

Scanned with OKEN Scanner

dramelor psihologice şi dramelor sociale un posibil model cinematografic... «Model» iluzoriu, însă – căci «stilul Losey-Pinter», în pofida unor succese majore, prelungite până în anii '70 *(Mesagerul)*, se va dovedi până la urmă mai prielnic pastişelor decât emulărilor. (Un caz similar este cel al grecului Constantin Costa Gavras, care se refugiază în Franţa în timpul «dictaturii coloneilor». Costa Gavras va face însă filme politice, «cu mesaj»... După cum există şi «reversul medaliei»: greco-turcul Elia Kazan, regizor important al anilor '50, care va fi, totodată, unul dintre informatorii cei mai zeloşi ai «vânătorii de vrăjitoare»... În cazul acestuia, exilul american nu va fi doar şansa de a lucra în «ţara tuturor posibilităţilor», ci şi aceea de a *turna!)*

Al patrulea val

În perioada în care Losey, ajutat de Pinter, îşi construia opera sa britanică, câţiva tineri cineaşti din centrul Europei (Cehoslovacia, Polonia) începeau să se afirme tot mai zgomotos în ţările lor şi în festivalurile cinematografice internaţionale. După filme remarcabile precum *Cuţitul în apă, Asul de pică, Dragostea unei blonde* sau *Balul pompierilor*, Roman Polanski şi Milos Forman trec Oceanul şi găsesc în Statele Unite atmosfera propice continuării unei cariere care se anunţa fulminantă.

Cam tot atunci România iese din obscuritatea cinematografului naţional «nevăzut/necunoscut» câştigând, în 1965 la Cannes, cea mai mare distincţie oferită vreodată unui film românesc: Premiul de regie pentru *Pădurea spânzuraţilor* de Liviu Ciulei. Împreună cu *Reconstituirea* – trei ani mai târziu –, în regia lui Lucian Pintilie, sunt titlurile cele mai importante ale unei cinematografii sărace în mari filme... Nu mult după aceea, atât Liviu Ciulei, cât şi Lucian Pintilie plecau în Occident. În timp ce Polanski sau Forman continuau să facă cinema *(Repulsie, Fundătura, Chinatown* în cazul primului, *Taking Off, Zbor deasupra unui cuib de cuci, Hair* şi *Amadeus* în cazul celui de-al doilea), cei mai promiţători regizori români de film se orientau spre teatru... Cum se ştie, ei aveau să reuşească o carieră impresionantă – unul în Franţa, celălalt în Germania şi Statele Unite –, însă realitatea e că «ruperea» de Film a însemnat o lovitură grea pentru cinematograful românesc. Ciulei nu s-a întors la cinematograf niciodată, iar Pintilie – cu *intermezzo*-ul numit *De ce trag clopotele, Mitică?* – s-a întors târziu (după '89), cu rezultatele care se cunosc.

Un caz interesant este cel al cineastului gruzin Otar Iosseliani. La sfârşitul anilor '60, el reedita succesul unor Polanski sau Forman câştigând mai multe premii importante la festivaluri internaţionale. În *Cad frunzele* sau *A fost odată o mierlă cântătoare,* Iosseliani sugera un refuz implicit al «moralei proletare», plasând în centrul acţiunilor personaje şi, mai ales, protagonişti abulici, fantaşti – şi plini de farmec, totodată! După *Pastorala,* premiat la Berlin (1975), devenea tot mai evident că aristocratul gruzin care făcea filme puţine, dar la fel de puţin îndatorate ideologiei comuniste nu putea să mai rămână în ţara sa, unde

Scanned with OKEN Scanner

şansele de a continua să lucreze în cinematografie erau nule. Urmează, pentru losseliani, exilul francez. Cineastul se stabileşte la Paris – unde, nu peste mult, i se va alătura prietenul său, Andrei Tarkovski. Realizează trei lungmetraje *(Favorţii lumii, Vânătoarea de fluturi, Briganzi Capitolul VII)*, care constituie, pe lângă confirmarea critică exprimată în premii la mari festivaluri, încununarea unei opere exemplare în consecvenţa ei anti-comercială.

La polul opus, Tarkovski... Cineast «genial» după unii – unul dintre cei mai mari pe care i-a dat a şaptea artă –, după alţii un simplu «autor» pândit de ermetism şi manieră, Andrei Tarkovski ajunge în Occident după ce regizase, în URSS, câteva capodopere. Partea cea mai substanţială – şi importantă – a operei lui se afla, aşadar, în urma sa. Mai realizează, înainte de moartea prematură, *Nostalghia* şi *Sacrificiul;* nu sunt, totuşi, filmele sale cele mai bune...

Cazul Paradjanov

Armean trăind la Tbilisi, în Gruzia, Serghei Paradjanov este poate cazul cel mai straniu din toată istoria «exilului cinematografic»! *Stricto sensu*, Paradjanov nu a fost «în» exil – înţelegând prin asta că nu a plecat, precum Tarkovski sau losseliani, pentru a se stabili în Occident. Deşi, la un moment dat, a călătorit, Paradjanov s-a întors mereu înapoi – murind în 1990, la Erevan.

Însă Paradjanov a fost, indiscutabil, într-un neîntrerupt *exil interior*. Opera sa este o mărturie tulburătoare a unei profunde neangajări – o neangajare care atinge, aproape, intensităţi mistice. «Martir» al unui estetism dus până la limită – şi care l-a dus, mai concret, în varii rânduri, la închisoare! –, Paradjanov a trăit la modul atât de intim ruptura dintre el şi «stilul (de viaţă) sovietic» încât experienţa sa apare cu adevărat singulară, şi pare irepetabilă... Chiar dacă un Abbas Kiarostami, astăzi – cu filmele sale făcute, nu se ştie cum, în plină cenzură religioasă în Iranul aiatollahilor... –, dă impresia că s-ar «înrudi», întrucâtva, cu autorul *Culorii rodiei,* «angajarea» estetică a iranianului – oricât de onestă – nu are măsură de comparaţie cu truda autoanihilantă a «eremitului» armean. Distanţa care ne separă, astăzi, de figura uluitoare a lui Paradjanov este cel mai exact comentariu al stării (cinematografice) actuale.

Al cincilea val

La jumătatea anilor '70, Cinematograful va fi ferit de «refluxuri» spectaculoase... Cineaşti care să plece în exil există, însă aceste plecări sunt mai curând punctuale şi frecvenţa lor fluctuează firesc de la o zonă la alta, în funcţie de gradul de persecuţie politică.

Cinematografia română cunoaşte două cazuri interesante – cel al lui Radu Gabrea (plecat imediat după *Dincolo de nisipuri,* 1973) şi cel al lui Mircea Veroiu (plecat după *Adela,* 1985). Din generaţii uşor diferite, ei aparţin, amândoi, unui cinema estetizant, nevoit, pentru a exista, să facă diverse concesii ideologice...

Scanned with OKEN Scanner

Amândoi reuşiseră, până la plecarea din ţară, să «dribleze» cenzura ecranizând opere literare sau scenarii semnate de nume «sigure»!

Odată ajuns în Germania, Radu Gabrea revine la profesia originară de inginer şi lucrează un timp în afara mediului cinefil. Apoi, încet-încet, cinema-ul reintră în viaţa sa, şi Gabrea primeşte câteva comenzi din partea unor televiziuni locale pe care le onorează cu profesionalism. În 1984, surpriză!, filmul său *Un bărbat ca EWA* – inspirat de viaţa lui Rainer Werner Fassbinder – este aplaudat nu doar în Germania, dar şi în SUA. Prin acest film, Gabrea reuşeşte cel mai răsunător succes al unui regizor român după *Pădurea spânzuraţilor*. Aceasta îi permite să mai lucreze în cinema sau televiziune, până la întoarcerea sa în ţară, după Revoluţie.

Mircea Veroiu, în schimb, nu mai face film din 1984 până în 1993; după splendidul *Adela* (ecranizare după Ibrăileanu), el se stabileşte în Franţa unde – deşi lucrează într-un mediu de cinefil – este ocolit de oferte serioase... Întreruperea unei vocaţii reale a fost, în cazul său, tragică. Cele trei filme realizate după revenirea în ţară au fost tot atâtea eşecuri – de public şi de critică...

În exil s-a aflat şi mai tânărul Nicolae (Nae) Caranfil. El vegetează, tot în Franţa, până imediat după Revoluţie – când se întoarce în forţă cu *E pericoloso sporgersi* (lungmetraj făcut în România). Cu bani de la diverşi producători francezi – după «exemplul» lui Pintilie, care este produs în exclusivitate de MK2 (Marin Karmitz, totodată producătorul lui Kieslowski) –, Caranfil continuă, tot în România, cu *Asfalt tango,* după care pleacă în Italia să ecranizeze o carte despre Stendhal... O reuşită relativă (Caranfil se «exersează» în Europa, şi nu în SUA...), importantă totuşi pentru români, în condiţiile în care în 1997, de pildă, în ţară s-au făcut doar două filme.

Singurul succes profesional la Hollywood nu a fost obţinut însă nici de Pintilie, nici de Gabrea, nici de Caranfil, ci de prozatorul Petru Popescu – stabilit la Los Angeles. După plecarea din România, el scrie un scenariu pentru filmul australianului Peter Weir *(The Last Wave,* 1977), iar apoi, în America, devine un *household name* pentru Hollywood. Este o reuşită de anvergură, în condiţiile în care este mai greu să te afirmi scriind într-o limbă străină decât regizând...

Problema limbii este, evident, esenţială. În ultimii treizeci de ani, actorii şi rezigorii britanici, de pildă, au «făcut naveta» non-stop între Marea Britanie şi Hollywood – unii dintre ei (cineaşti precum John Schlesinger, Alan Parker, Ridley Scott) rămânând definitiv, sau măcar o perioadă mai lungă, în Statele Unite. Actori şi regizori australieni, neozeelandezi – mai nou, honkonghezi – au trecut Oceanul (Pacific, de astă dată) pentru a lucra la Hollywood. Ca întotdeauna, industria americană de film se hrăneşte din ceea ce aduc toţi aceştia – în majoritatea lor, exilaţi economici. Stiluri foarte personale (Jane Campion, John Woo, Tsui Hark...) ajung să atingă un public infinit mai numeros graţie «pactului cu Diavolul-Hollywood»! Cinematograful se reinventează (uneori) cu mulţi bani...

Exiluri înspre Europa sunt, desigur, mult mai puţine. Pe la-nceputul anilor '70, chilianul Raoul Ruiz se stabilea în Franţa – ţara cea mai «productivă» din

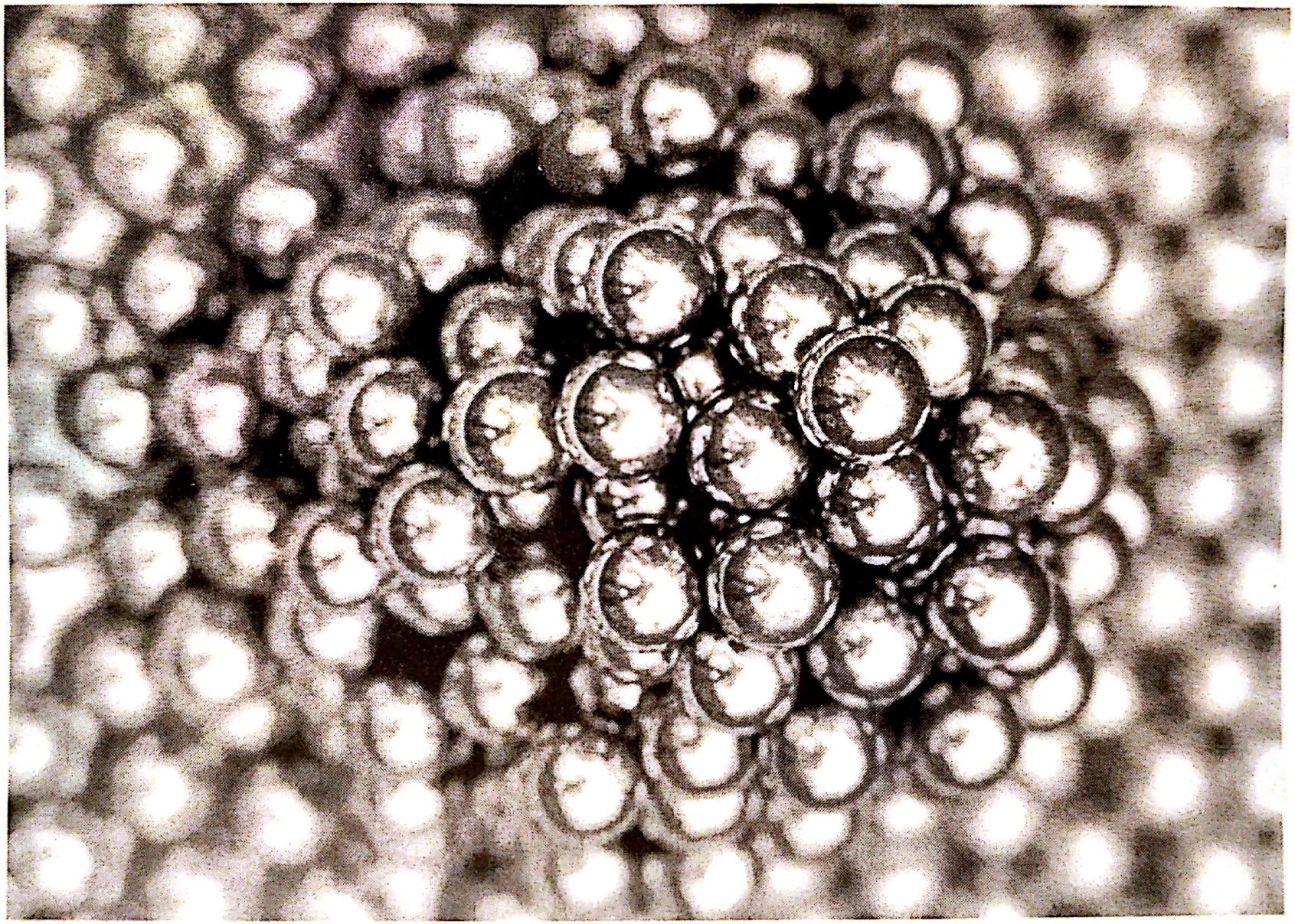
Scanned with OKEN Scanner

punct de vedere cinematografic. Ca şi argentinianul Edgardo Cozarinski, el avea să devină un nume respectat în zona cinematografului de artă şi experiment. Pe la sfârşitul anilor '80, lumea redevine un imens spaţiu cu graniţe fluide – cineaşti din toate colţurile planetei fixându-se în marile puncte «strategice» (ca posibilităţi de distribuţie). Unii europeni – mai mult sau mai puţin anglofoni, ca olandezii Paul Verhoeven şi Jan De Bont – se duc direct la Hollywood, unde ajung, în scurt timp, să facă filme comerciale de succes instantaneu; alţii (polonezul Kieslowski, cineaşti din fostele colonii franceze...) se opresc în Franţa. De fapt, are loc o împărţire tacită a «zonelor de influenţă» – Europa (Franţa, mai ales) urmând să controleze producţia «filmului cultural», Statele Unite – filmul comercial... Aşa stau lucrurile şi în momentul de faţă – evident, cu excepţiile de rigoare.

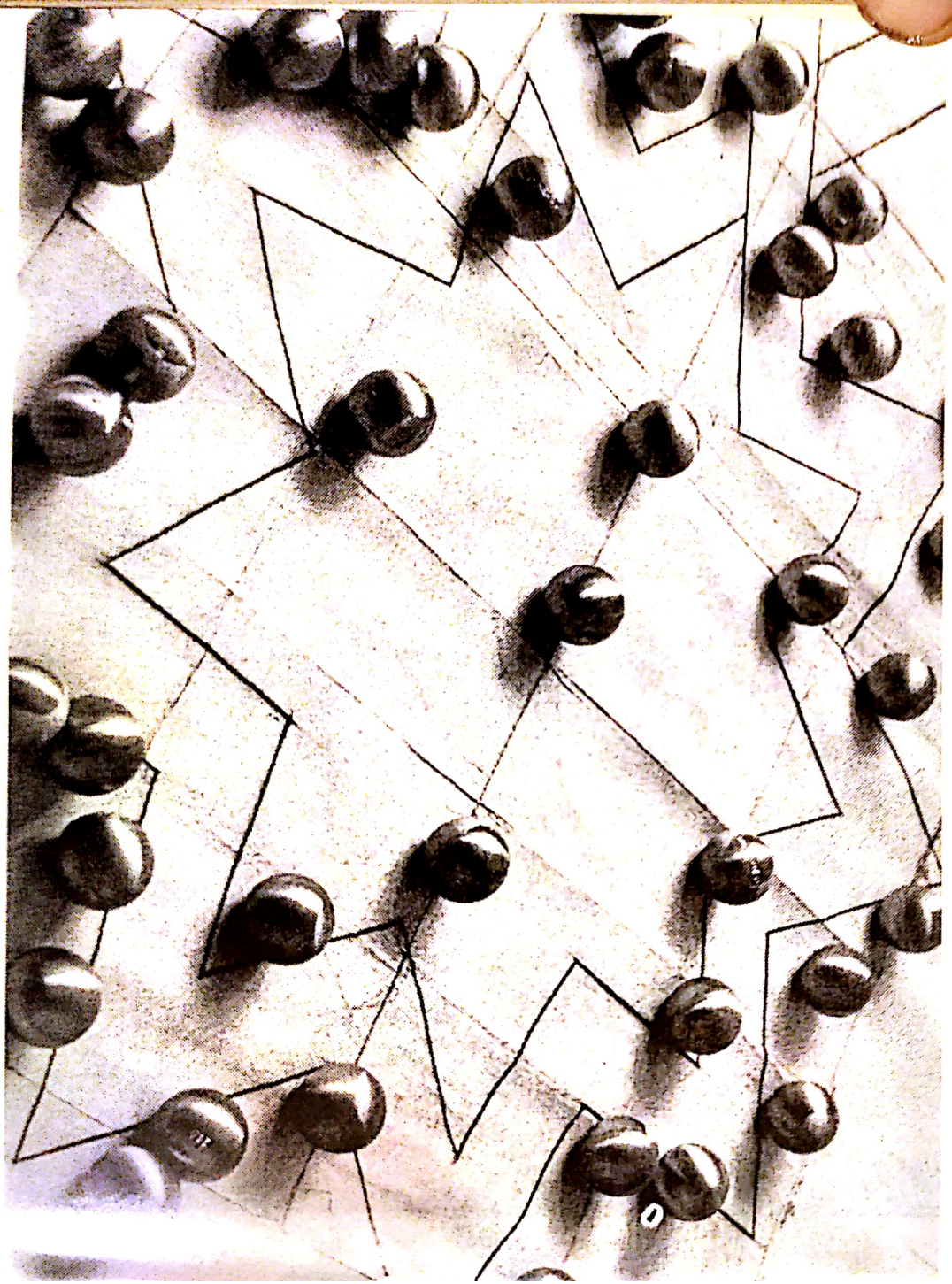
Poate că problemele cele mai interesante legate de exil în contextul cinematografic nu sunt însă «aşezările în spaţiu» şi nici – oricât de fascinante – determinismele politico-economice. Ele ţin, mai curând, de ceea ce un teoretician şi regizor francez apropiat al revistei *Cahiers du cinéma* – Luc Moullet – remarca, în legătură cu filme făcute în zone îndepărtate ale globului; anume probleme care privesc *percepţia* unui spectator mai curând europocentrist... Întrebările pe care şi le pune Moullet (în privinţa japonezilor, de pildă, sau chiar a lui Paradjanov) ar putea fi extinse pentru a interfera cu zona desenată de problematica exilului: în ce măsură stilul unui autor în exil este modificat în contactul cu o altă cultură a imaginii (cazul lui Atom Agoyan; vezi *Calendar,* de pildă)? Cum privim – dinspre ţara de origine a respectivului cineast – modificările acestea? Şi: cine este mai în măsură să judece filmele făcute în asemenea condiţii – publicul-ţintă imediat (spectatorii din ţările de exil) sau publicul ţării de origine?...

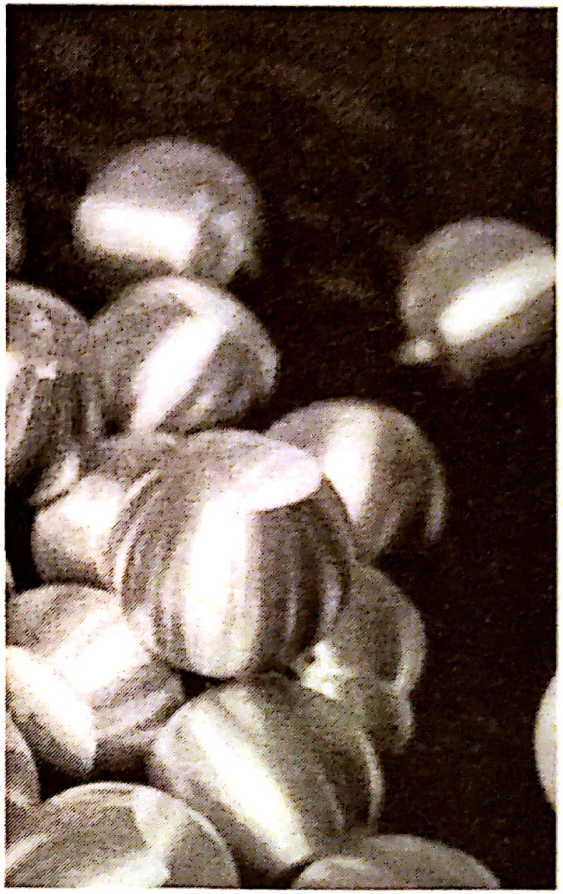
În absenţa unei «semiotici a exilului» – care să ia în discuţie transformările, chiar infinitezimale, ale registrului iconic în funcţie de contextul manifestării lui –, nu ne rămân decât intuiţiile. Ele ne-ar putea şopti, să zicem, faptul că substanţa cinematografică nu este imuabilă de la o zonă la alta şi că, în unele cazuri, ea determină forma – după cum, în altele, forma este impermeabilă la substanţă... De la simple racorduri la inerţii de montaj, de la cadrări la travellinguri şi de la ilustraţii muzicale la aspecte legate de intonaţie, «semiotica exilului» aplicată la cinema ar putea fi un subiect fascinant. Până la un studiu serios pe această temă, ne rămân aceste câteva rânduri ale lui Antonin J. Liehm – în loc de concluzie: «Pe un artist care se plimbă îl paşte riscul turismului cultural. Acest lucru e şi mai frapant în imagine. Câmpul vizual tinde să fixeze locurile, să îngheţe contextele. Călătorind, cinematograful le fixează încă şi mai mult, căci el nu întâlneşte decât clişee. A crea o ambiguitate prin imagine, a distruge clişeele, acest lucru se face mai întâi la tine acasă, pe teren cunoscut. Nu am încredere în voiajurile şi exilurile artiştilor, în special ale cineaştilor. Doar Iosseliani şi Kaurismaki au reuşit să redea, prin imagine, ambiguitatea unui loc care le era străin». (în *Cahiers du cinéma,* număr special *Europa*: 455/6, mai, 1992).

Scanned with OKEN Scanner

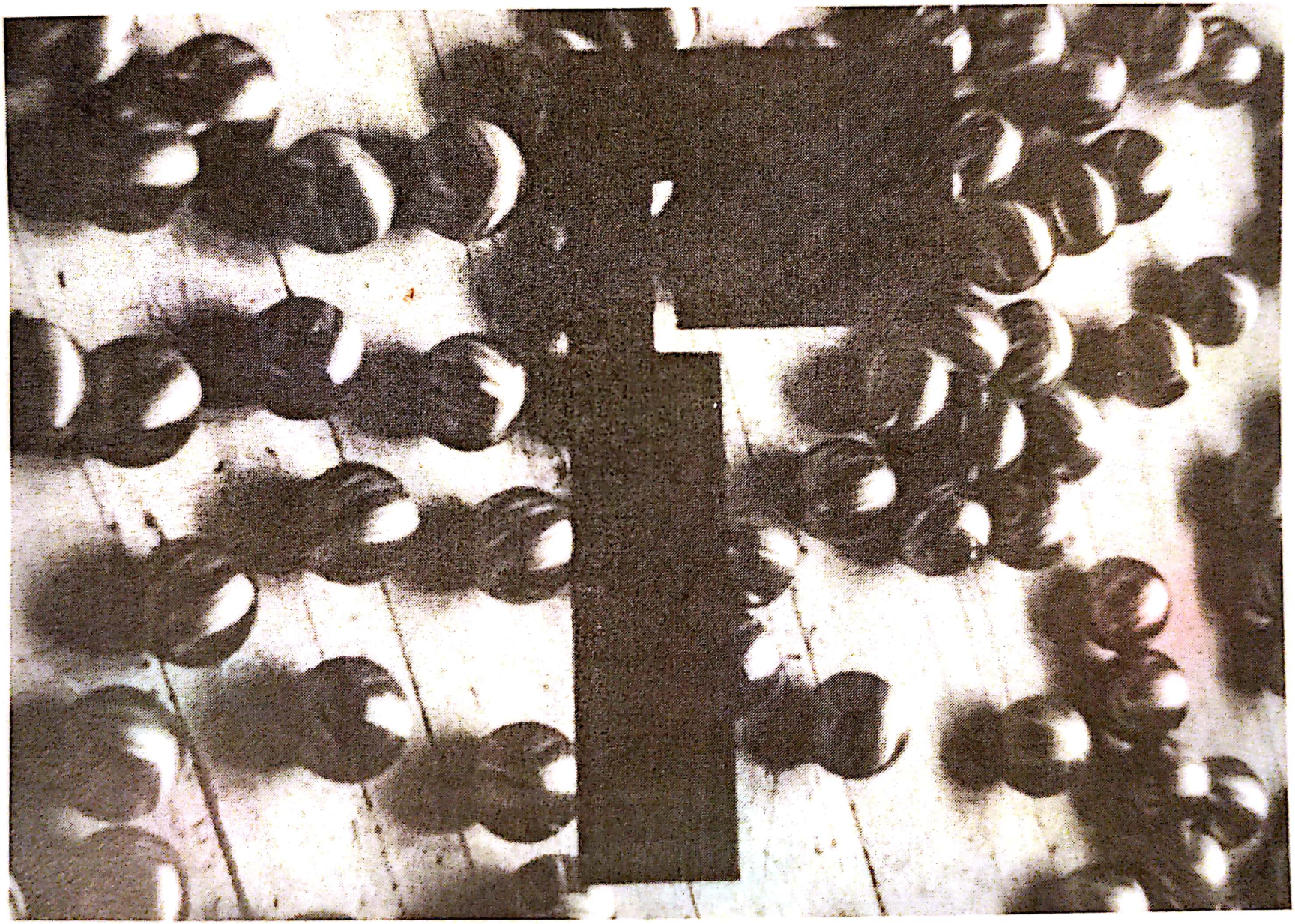


Scanned with OKEN Scanner





Scanned with OKEN Scanner



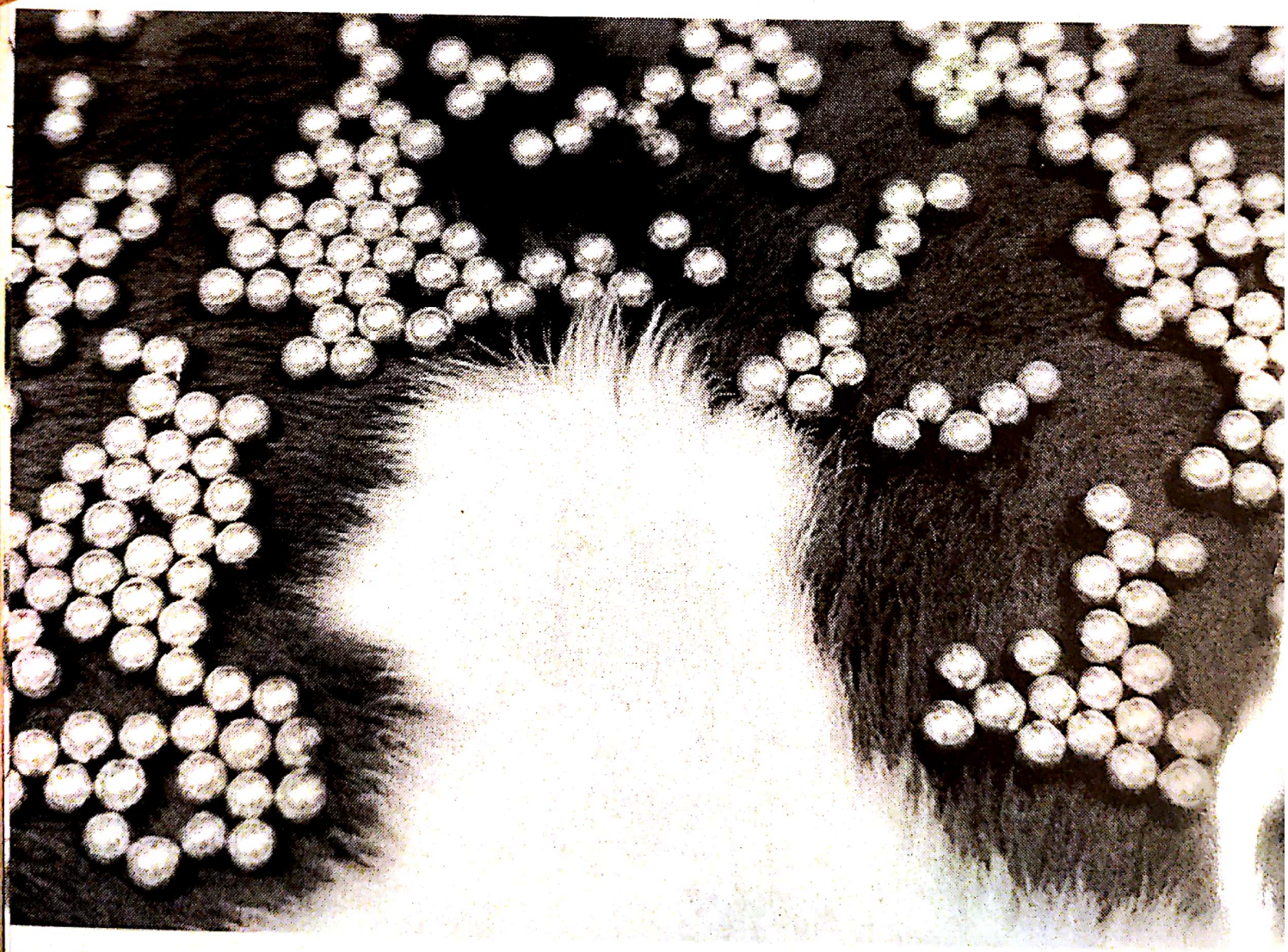
Scanned with OKEN Scanner

◀◀◀ *Nenumit*, bile de oţel, 1988

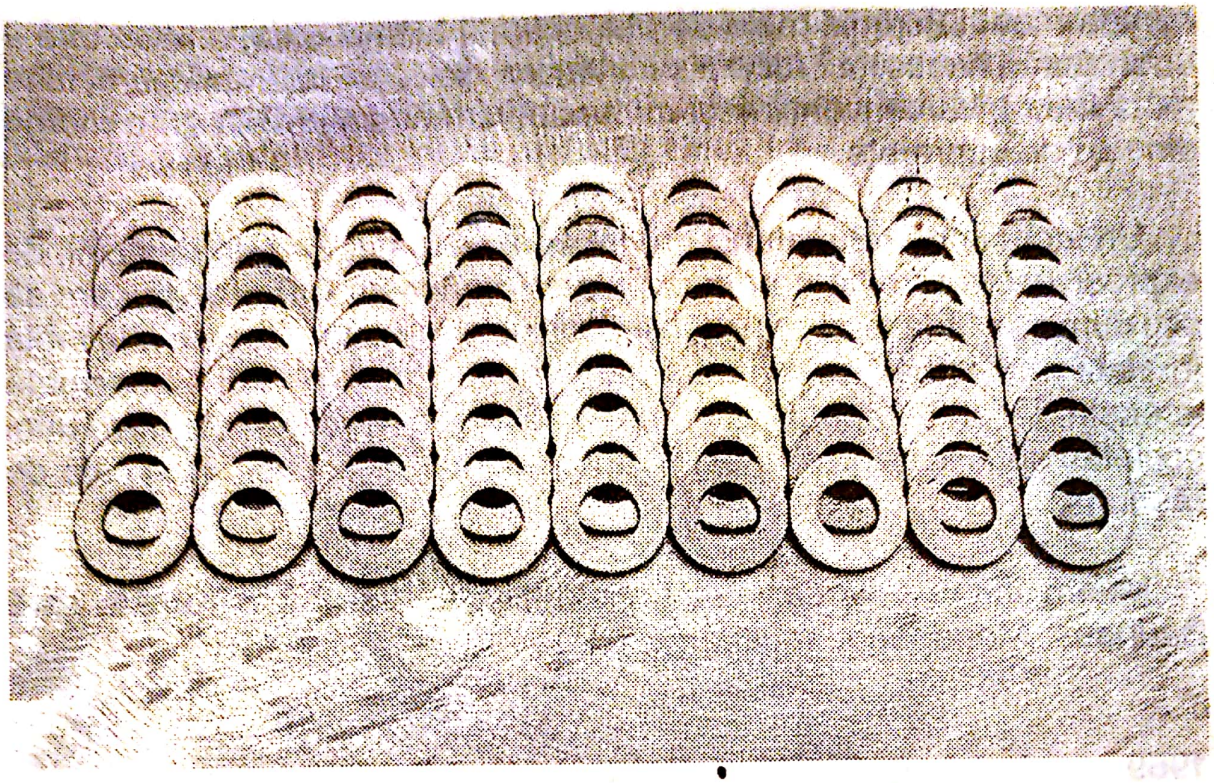
◀◀ Detaliu din ciclul *Nenumit*
Aranjament cu bile, 1980

◀ Desen de afiş, expoziţia «Newhyphen», Timişoara, 1994

Nenumit, 1988



Scanned with OKEN Scanner



PAUL NEAGU

În vecinătate

1964

Spre sfârşitul anului şase, student fiind la Facultatea de Arte Plastice din Bucureşti, mă simţeam atras (probabil era o trezire) de aspectele ascunse ale realităţilor vizuale. Semnalele venite din mediul meu obişnuit şi de la evenimentele din jur deveneau din ce în ce mai transparente. Ceva asemănător unui proces de pătrundere analogică se petrecea în

Scanned with OKEN Scanner

mintea mea. Lucrările mele de atunci arată tocmai asta, o reflectare a unei căutări haotice a ordinii şi priorităţilor, dislocare întâmplătoare, furie mută împotriva convenţiilor şi mult experiment din nevoia de a merge dincolo de suprafeţe.

Un lucru important, atunci am început să mă ataşez de rădăcini, de expresivitatea vizuală a artei populare româneşti. Dar mai doream să ştiu cum aş putea face ca acest limbaj liric şi stilizat să capete relevanţă în viaţa intelectuală urbană contemporană. Putea oare fi emancipată această decoraţie *populară* pentru a satisface nevoile şi cerinţele unei societăţi sofisticate, ale unei culturi moderne? Brâncuşi era o cale de răspuns.

Mi-am întors privirea spre constructiviştii ruşi, Klee, Kupka, spre Bauhaus, Mondrian şi mulţi alţii...

1969

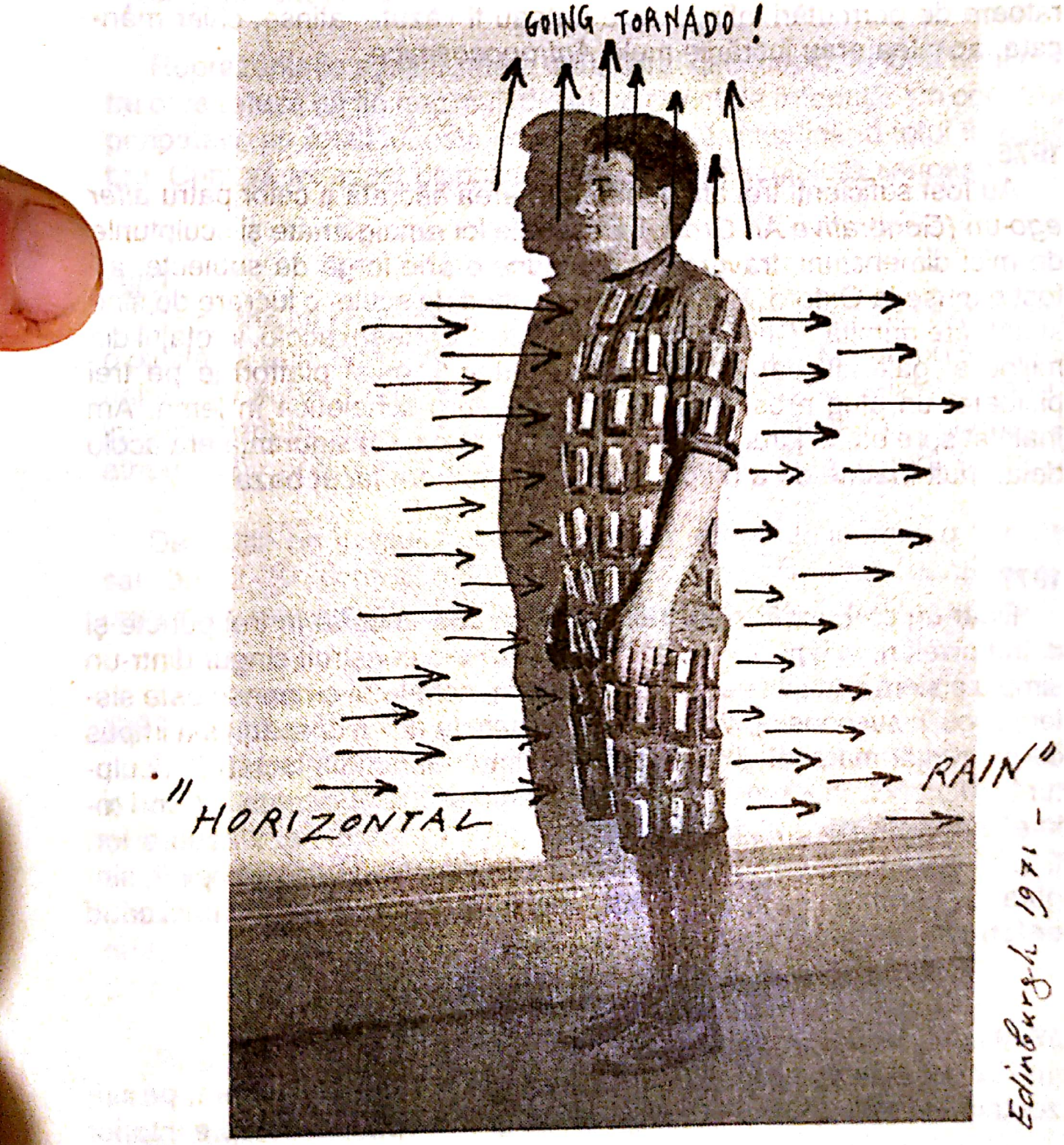
Iritat de observaţia că ethosul raţionalist şi teoria maşinii constructivist-geometrice erau în permanenţă neutralizate de impulsuri rapide şi feroce, cum se întâmplă în Munch, Pollock sau Motherwell. Acest lucru a fost un fel de trambulină spre propriile mele lucrări. Conflictele vizuale au stat la baza aspiraţiilor mele reconciliatorii de a găsi sensul. Semnificanţii erau palpabili, puteau fi atinşi; artă care cere participare! Din plămada atelierului meu au apărut fragmente potrivite din substanţe diverse, de parcă ar fi fost comprimate într-un cadru metaexpresiv. Această artă a conglomerării pluraliste, meşteşugirea ei, i-a enervat pe purişti şi nu i-a stârnit mai de loc pe pragmatişti. Câţiva marxişti o privesc ca stranietate îndoielnică, dacă nu ca pe un neo-dadaism ignorabil. La vremea aceea nimeni nu avea în minte termenul de *post-modern*....

1971

Mi-a luat ani de zile să-mi limpezesc semnele de întrebare. După un proces îndelungat de decantare am reuşit în cele din urmă să elimin acest gen de auto-interogaţie. Am ajuns să-mi dau seama că exprimarea sinelui nu este pur şi simplu o hrană a eului, ci tinde să-şi conţină propria moarte culturală. Patosul existenţial sau al frondei, orice gen de artă care trădează un impuls al extremei, un şoc calculat sau subiec-

Scanned with OKEN Scanner

tivitate dezarticulată nu m-a interesat niciodată. Din ideile acestea confuze am ieşit în cele din urmă lămurit în privinţa câtorva artişti adevăraţi şi îndrăzneţi care reprezintă secolul 20 – Cézanne, Matisse, Brâncuşi, Duchamp, Bonnard, Seurat şi nu mulţi alţii.



Scanned with OKEN Scanner

1972

Atelierul mi-a arătat că sunt pictor devenit sculptor devenit profesor. Completând serii de spectacole-rituale, instalaţii, obiecte amestecate de comunicare, picturi şi multe desene, expuneam interpretări metafizice destul de neobişnuite ale corpului omenesc ca parte a secolului ştiinţei şi parte a unui text-context interior dar transparent, un cosmos bio-genetic vernacular. Mozaicuri celulare, atomiste şi anatomiste, ţesuturi generatoare de permutări infinite care puteau fi văzute, atinse, chiar mâncate, acestea erau lucrările mele *Antropocosmice.*

1975

Au fost suficienţi trei ani pentru formarea secretă a celor patru *alter ego*-uri *(Generative Art Group).* Desenele lor amalgamate şi sculpturile de mici dimensiuni, traversând meandric o arie largă de subiecte, au fost expuse la Oxford. S-a făcut primul banc de scule, o lucrare de sine stătătoare numită «Generator de Subiecte». Stăteam acolo, la etajul din mijloc al galeriei, paralizat de stranietatea acestei platforme pe trei picioare, un plug prost făcut (!?), o sculptură scheletică în lemn. Am înaintat spre ea, în jurul ei şi m-am sprijinit de ea. Cu siguranţă era acolo deja, mult înainte de a o construi eu. Brusc i-am făcut baza.

1977

Doar un cort, nimic mai mult decât un cort ancorat în trei puncte şi la trei niveluri. «Hyphen» (Cratima/ Punte) s-a construit singur dintr-un simplu sistem intuitiv (sistem, da, aşa cum scheletul omenesc este sistem osos în suspensie). Verbul *to hyphenate* (a uni/ a despărţi) s-a impus ca prezenţă; material şi formă se articulau. Gândurile lucrau în sculptură. Atunci când elemente disparate sunt inutile în starea lor de izolare, e nevoie de un stimulent, o energie care să lucreze asupra lor. Dacă formele geometrice simple ating un grad de inerţie entropică, singura transformare posibilă este să le regrupezi, cum facem atunci când re-formăm şi re-articulăm.

1979

Pseudo-compasuri pe trei picioare îndoite ţinând deasupra, pe orizontală, un cadru. Picioare arcuindu-se şi îndreptându-se spre interior

Scanned with OKEN Scanner

când şovăie în echilibru să cuprindă cercuri trase cu creta pe podea. Cercul – un perimetru întâmplător pe care îl marchează – pentru acest dans al rotunjirii.

Scări obositor de persistente în ierarhii necunoscute nouă... al treilea picior întotdeauna cel mai lung, păşind ţanţoş pentru a prinde capricios cercul, sau era spirală?!

Reprezentaţie spaţializată a unui curaj giroscopic, în jurul unui centru care refuză să fie mai mult decât un punct de referinţă. Un construct peripatetic pe fusul lui este ecuaţia-centrală, menţinând totul în echilibru. Cum să iei acest dispozitiv obscur drept sculptură serioasă?!

1983

Se spune că un *Hyphen* este sculptură catalizatoare *par excellence*, o piuliţă ca punct de sprijin al unei stări paradoxale, separând şi, totuşi, unind. Se pune o problemă esenţială dar extrem de delicată, una de intermediaritate maximă. Din punct de vedere sculptural o cunoşti ca atribut al proporţiei sensibile. Hermeneutică structurală, pură şi simplă.

De multe ori în multe situaţii, această operă din lemn sau fier, oţel sau bronz. Şi, contrar naturii substanţei, calificăm sau cuantificăm o porţiune a materialului care închide un volum, care dezvăluie un spaţiu.

1987

Timpul s-a scurs prin multe anotimpuri aşa cum a trecut prin multe locuri definite, prin porţi triunghiulare şi cadre dreptunghiulare. În primăvara acestui an în centrul Londrei, pe o pajişte din grădina Kensington, au apărut, făcându-şi loc timid, nouă creaturi sclipitoare din fier. De fapt, erau nişte făcături din oţel inoxidabil, un grup de indicatoare interrelaţionate. Orchestraţie sinergică de sculptură din alte lumi aterizată pe Serpentina supra-accentuată a pajiştii.

Sinergicul *punct de energie* nu a deranjat pe nimeni, doar prezenţa lui a multiplicat un zvon... murmurul unui cor urmat de o tăcere îndelungată, stânjenitoare...

Scanned with OKEN Scanner

«Hyphen» a ajuns să genereze alte forme familiare, dar diferite, aşa cum sudul se deosebeşte de nord sau urletul lupului de Luceafăr. Titlul era *Nouă Puncte Catalizatoare,* în timp ce melodia corului, un zumzet cosmic, un sunet al spaţiului deplasându-se în cercuri de timp.

1993

Deja oţelul inoxidabil a făcut formele să accepte să devină mai voluminoase, mai definite. Picioarele fusiforme au devenit coloane masive, contururile fragile afirmaţii directe, solide. Forţele catalizatoare s-au adunat în fiecare şi în sine. Agregatele colective se pot dezintegra, rupe în sculpturi individuale şi, totuşi, pot transmite puterea căderii. Unele par pline de demnitate, altele gata să se îndoiască. Permutările topografice au permis lecturi infinite, interferenţă, dezmembrări, rigoare ritmică şi inocenţă brutală, orice nuanţă era posibilă de vreme ce fiecare punct a fost adus pe lume ca unitate sieşi-suficientă. Şi-au permis să fie zburdalnice, fără să ţină seama de cine priveşte.

Cu timpul, acea magie în stare solidă, a făcut locul la «Epagoge», un joc serios al inducţiei. O sută de sfere mici au fost adăugate la un număr de entităţi solid fixate. Produse industriale, seturile perfecte de sfere au fost introduse ca şi cum însăşi *intermediaritatea* trebuia să fie sculptură. Fluxul rezultat, vecinătatea particulelor lunecând de-a lungul şirurilor de sfere identice, reci, docile... sferele suportau cu bine acea litanie a contradicţiilor, staticul înscenat, afacerea prosperă.

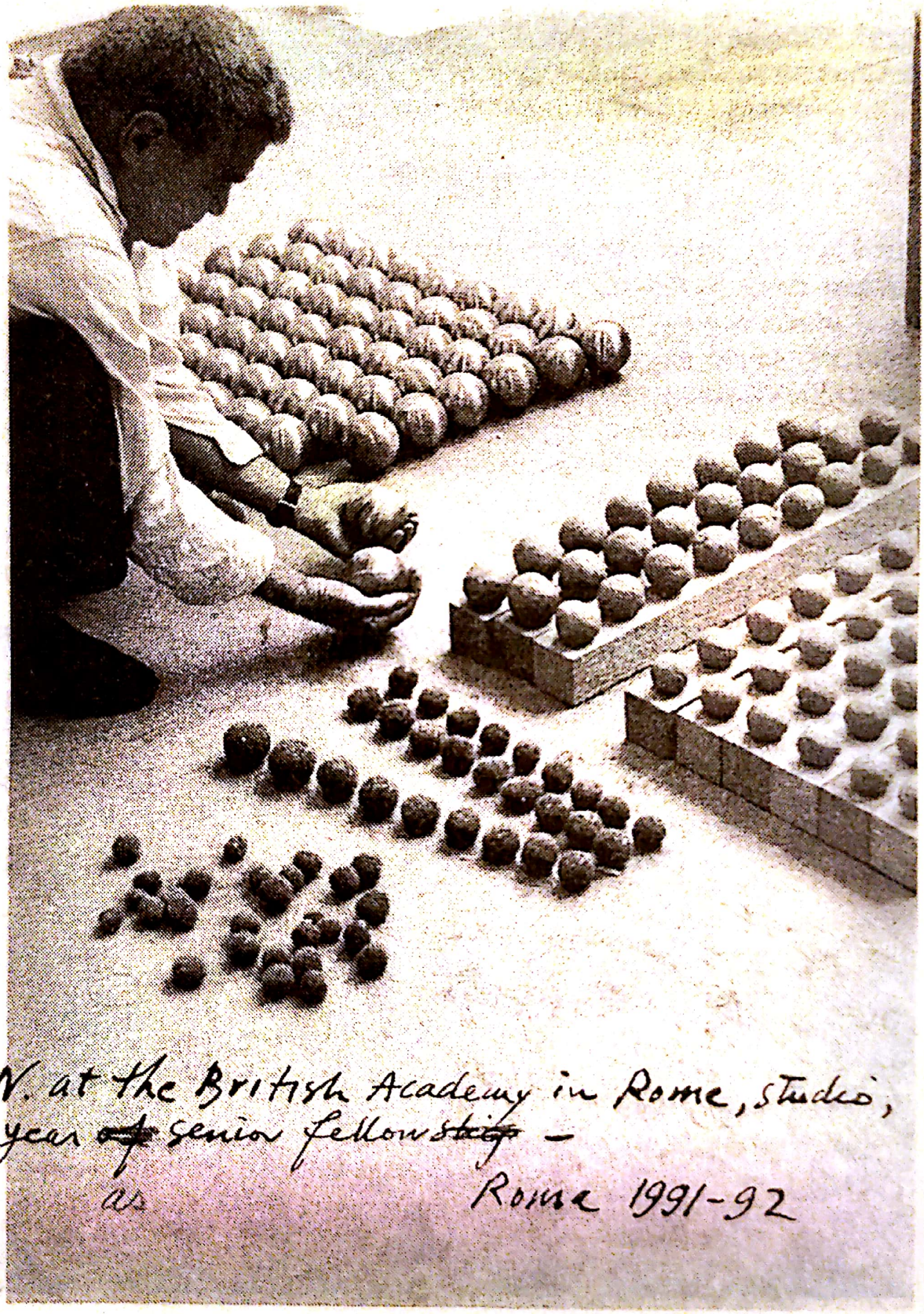
1995

Bronzul sperând alte pulsaţii calde, senzuale, cratimele acelea ar putea deveni ele însele toturi organice, îndepărtare neclintită, pentru o nouă matrice virginală, împlinire tectonică, necunoscută. Gânduri consistente; o genetică-estetică ar traversa fantomele sacre ale tandreţei umane şi algebrei sfinte. Gândirea şi pipăitul nu pot face arta abstractă mai pură, dar se pot combina pentru a face sentimentele umane mai puternice, noi arhetipuri pentru vechi emoţii. Salvându-ne credinţa!

Londra, 1995

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner



P.N. at the British Academy in Rome, Studio;
A year ~~of~~ senior fellow~~ship~~ –
as Rome 1991-92

Scanned with OKEN Scanner

NENUMIT

la orice unitate André şi încearcă să o înghesui într-o formă mai economică – orice şir de cutii Judd – şi elimină arhitectonica înscenată (teatrală); raţionalizează întreaga specificitate a substanţei şi vei ajunge la materia moleculară. Lumea sub-atomică este sferică, densitatea ei este în raport cu proporţiile, punctele de contact tangenţial, energia potenţială, infinitatea tridimensională.

Ceea ce Brâncuşi a făcut expresionismului lui Rodin, Malevici cubismului lui Cézanne sau Mondrian contemplând copacii este una şi aceeaşi evoluţie interioară; în căutarea sălaşului lumii fizice.

Înainte de a se orienta spre exterior, cu toate tentaculele instinctului expresionist, sculptura trebuie să se identifice cu inteligenţa şi liniştea pământului; asta înseamnă două treimi de apă, apă curgătoare, graţioasă şi gravitaţională.

Paul Neagu, 1990

NENUMIT

La începutul lui 1988 am redescoperit volumul perfect. Ani de zile avusesem sentimentul că sfera perfectă este un tabu în sculptură. Simetria ei tridimensională şi infinitatea înscrisă în sine erau, în ochii mei, obtuze şi enigmatice în acelaşi timp. Desigur, era o reflectare a habitudinii percepţiei, dar aspiraţiile mele conceptuale nu erau deloc satisfăcute.

Într-o dimineaţă, în 1987, stând culcat într-o poiană, am observat o pată ceţoasă plutind între firele de iarbă. A urmat o revelaţie fără seamăn; la o studiere mai îndeaproape, pata părea o pânză de păianjen, de mărimea palmei, şi susţinea picături perfecte de rouă. Mărind fotografia pe care m-am grăbit s-o fac, fiecare picătură de rouă părea o sferă suspendată, ghemuită pe pânza fină, aproape invizibilă. Acest *happening* vizual a declanşat sensibilitatea necesară transformării unei astfel de experienţe într-un concret sculptural dens.

Scanned with OKEN Scanner

Am ajuns să realizez nu o reducţie, ci un grad de echilibru sporit între materie şi spaţiu. În economia timpului, aceasta este manifestarea infinităţii. Spun asta cu o oarecare satisfacţie, căci îmi amintesc că Brâncuşi aspira să trateze materia şi forma ca şi cum ar fi apă. Cel mai reuşit paradox este să poţi lucra cu materiale solide, rigide, ca şi cum ar fi particule fluide, curgătoare.

Oţelul inoxidabil sub presiune industrială devine extraordinar de proaspăt şi sfericitatea riguroasă vindecă mâna care o atinge. Aceste lucrări NENUMIT reprezintă o stază vizuală. Nimic din participarea expresionistă nu se petrece acolo. Singur palpabilul conferă sens acestor sculpturi. Experienţa aluziilor radiale şi tangenţiale te face să percepi reţeaua relaţiilor interstiţiale, acolo unde se odihnesc toate mişcările potenţiale.

Paul Neagu, 1989

În româneşte de Magda TEODORESCU

Scanned with OKEN Scanner

Lumea luminând

Cântecul
din voce vine
Cântarea
Se clădeşte
Pe aer vibrând
Amintirile
Mirosul
Limba, cartilagiul
Moştenirile astrale
Titirezul
Ciocârlia
Giroscopul, sărutul sării
Lumea luminând

Cadran clipind

Cadran cardinal,
Clipind de cărări
Încărcate în cripte pătrate
Acerb crispate
Sclipind răsfirate
Puls de lacrimi roşcate
Purtând orbite
În-cântă-toare
Clocitoare
Culcate-n balamale
Ferestre intermediare
Dure şi alunecătoare
Cutii în casete cu arcuri
Metalice artificii în ţarcuri

Scanned with OKEN Scanner

Grămezi nichelate şi cromuri
Embleme,
Caraghioase simboluri
Ciudate,
Lucide,
Nedrepte,
Importante obiecte
Fascinante ocoluri

Palpare

Două falii
Plăgi placide
Pancarde pătrate
Fiecare adunând
Agăţând
Avânt în gând
Cinci extensii, afluenţe
Divagaţii
Emanaţii
Penetraţii
Spaţiu, cinci articulaţii, apoi
Cinci articulaţii, apoi
Patru articulaţii, apoi
Cinci cuţite înţepenite
Adânc înfipte
Crescând neîncetat
Cod, contact
Impact
Tare subţire, rozaliu şi cald
De tăiat, ele pe ele

Profet amuțit

În geologie
Nicovala zace
Dungi adânci
Greul feroce

Scanned with OKEN Scanner

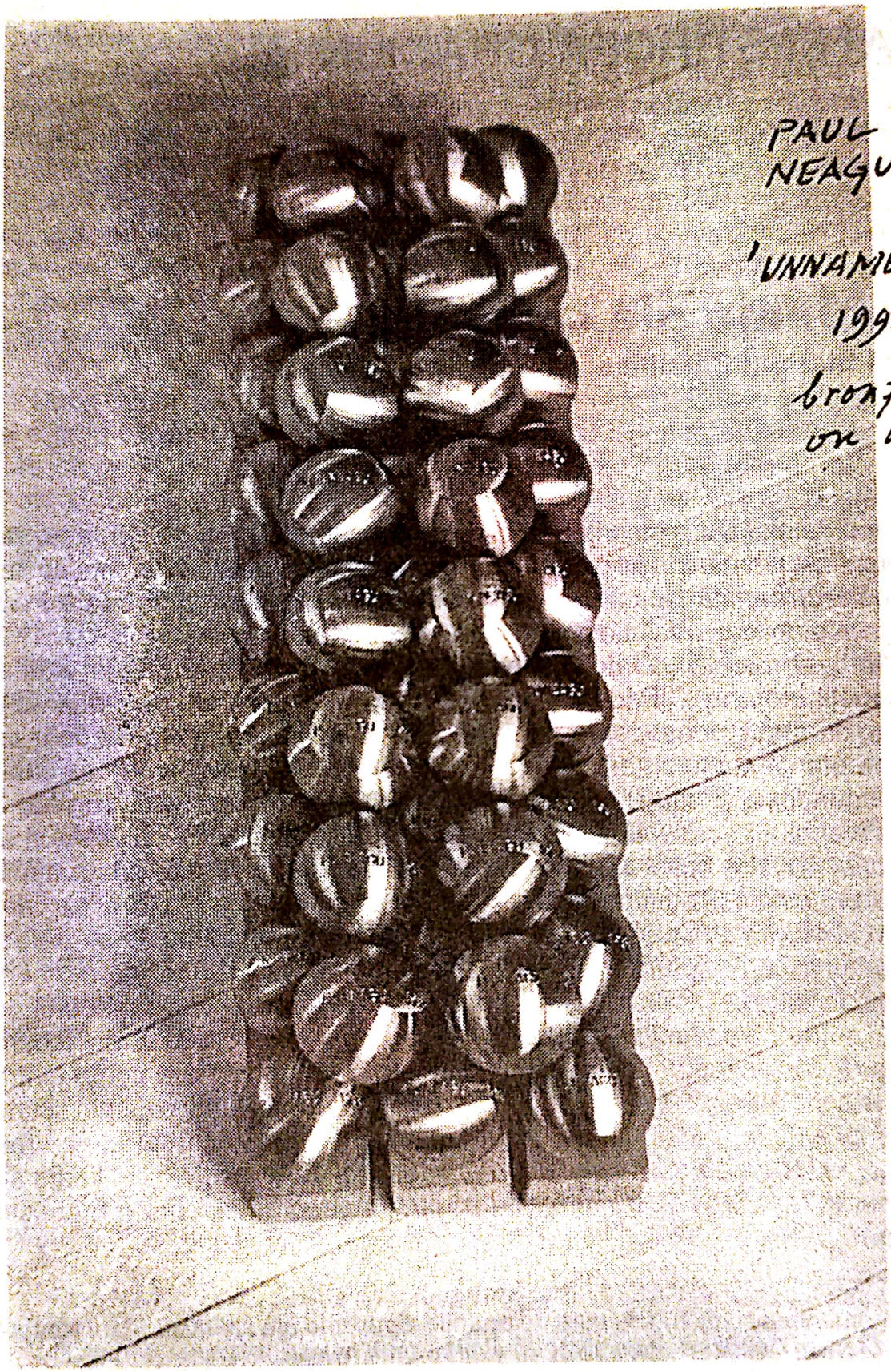
Făurari aplecaţi
Inimă de tuci
Bătaia ciocanelor
Graţia de acum
Foşneşte mineralul, fosila
Nepoţii îngenunchează
La poale de munte
În unghi de călcâi
Căliţi fierari, mormăiesc
Cântec sever
Alunecat
Sudat pe jar
Viraj pe unghi
Bio-curenţii concurând
Sânge-i coroana
Aprig aliajul
Mănunchiul sferic
Fulger lucind
Taina în şoaptă
Mocneala
Lânced aşteptatul
Scoarţă-n oţel
Extazul brav
Inoxidarea
Muchii scrâşnite pe foc de carbon
Întemeierea formei
Orizontul sfâşiat
Diagonal coboară
Săbii spre teci
Privirea dogoreşte
Rugăciune, ghem smerit
În cercuri rupte
În şa de veghe
Profetul amuţit
Rod închegat în coduri
Acizi în aer, ursitoare
Gând modern
Oţel pătrat
Rădăcină de colţar stelat
Transcende marea ondulată
Şi fuga în zig-zaguri

Scanned with OKEN Scanner

Râu de rău

Râu de rău
În sânge binele răstoarnă
Bănuiala
Buruiana crescândă
Răul în raiul din piept
Biruitor pumnalul
Ca pieptarul, acolo
În creier zace
Răul tace
Strâmb miluieşte idei
Fii deştept în os şi în minte
Ţipetele în piaţă nu se vând
Răniţii când, cu afişe
Oraşul bandajează
Un paradis uman
Drojdie de iad
Dimineaţă ucisă
De adevărul prânzului
Pe altar
Piatra nu creşte fără mortar
În lipsa cernelii
Obosesc tipografii
Orfanii cu simţirea pustiită
Putrid aer
Timpul necesar
Vâscoase viclenii
Răscolit e Bunul în fiinţă
Caii cad în potcoave
Binele sieşi sclav superior
Sămânţa amestecată
În vânt de aruncat
Ispăşirea
Ezitarea
De neîndurat

Scanned with OKEN Scanner



PAUL NEAGU

'UNNAMED'

1990

bronze on ash

Scanned with OKEN Scanner

MATEI STÎRCEA-CRĂCIUN

Embleme ale spiritului

Nouă Staţiuni Catalitice

Pe o peluză calm înconjurată de arbori, nouă sculpturi de fier, aşezate în cerc, reţin privirea printr-o anume eleganţă rece, de utilaje bine concepute. Impresia utilitaristă pe care o degajă ciclul de sculpturi intitulat de Paul Neagu *Nouă Staţiuni Catalitice* (vezi în acest număr planşa 2 şi pp. 170, 177-180), comandă metafora unui şantier ce s-ar afla în preajmă, a unei construcţii urmând a fi ridicate. Este aidoma unui pariu cu privitorul să-ţi propui, ca artist, conceperea unui grup de compoziţii gândite nu doar ca obiecte oferite contemplării statice, ci ca instrumente de activat – de catalizat – gândirea şi imaginaţia. *Staţiunile* lui Neagu devin *catalitice* doar o dată ce ochiul le acceptă şi actualizează virtuţile de agenţi catalizatori ai memoriei noastre culturale. Stă desigur în puterea fiecăruia, odată ajuns în faţa *Staţiunilor Catalitice,* să decidă dacă va intra sau nu în jocul pe care Neagu i-l propune. Unde începe cercul *Staţiunilor,* artistul nu spune. Alegi la întâmplare o sculptură şi un sens. După cum îţi este starea de moment şi firea, în funcţie de lucrarea de la care porneşti, vei închega încetul cu încetul o anume poveste a *Staţiunilor Catalitice* şi o vei crede a ta. Fiecare sculptură declanşează alte asociaţii mentale. Te aşezi în faţa uneia dintre ele şi te concentrezi. Poţi decide liber asupra duratei mai lungi sau mai scurte de comuniune cu o sculptură dată, iar odată timpul expirat, treci la lucrarea următoare. Regulile sunt deci simple. În diversitatea rezolvărilor finale se conţine, în fapt, una dintre intenţiile sculpturii *generative,* cum o numeşte Neagu.

Fragmente din volumul în curs de apariţie *Embleme ale spiritului. Paul Neagu: Nouă Staţiuni Catalitice. Incursiune în simbolismul hylesic.*

Scanned with OKEN Scanner

CRUCE ***(A-CROSS,*** planşa 1 şi p. 177) «*A sfida convenţia generală este o acţiune fundamentală*» – scrie Paul Neagu. Şi tot el adaugă cu altă ocazie: «*a sculpta cu adevărat înseamnă a face pentru prima oară*»[1]. Aplicată compoziţiei de faţă, aserţiunea de mai sus asumă dimensiunile unui angajament aproape imposibil de susţinut. Cum să rosteşti ceva proaspăt despre cruce? Cum să adaugi la mulţimea infinită a comentariilor erudite, superb elevate, crescute prin milenii, ceva cu adevarat nou? Oare motivul barelor de metal încrucişate, ca motiv central al *Crucii* lui Paul Neagu, nu reprezintă soluţii prea simple de a reamorsa discuţia pe o temă îndelung dezbătută, în care adevărurile fundamentale se vor fi pronunţat de mult?

Dacă te limitezi pentru moment la analiza versiunii engleze a titlului acestei a treia *Staţiuni Catalitice*, constaţi că Neagu îşi orientează comentariul plastic nu atât asupra unui obiect direct cognoscibil în materialitatea sa, crucea, cât asupra unei prepoziţii *(a-cross):* şi anume asupra acelei prepoziţii nemijlocit asociate, în limba engleză, noţiunii de transversalitate, de străbatere de-a curmezişul a unui spaţiu, de penetrare laterală printr-o substanţă. *A-cross,* ca prepoziţie şi, simultan, ca titlu de compoziţie sculpturală, rămâne, de fapt, neclar traductibilă în limba română de analogul *prin.* Simţul limbii i-ar prefera identificarea unui termen analog în categoria substantivelor, precum ar fi bunăoară «penetrare». Echivalent ca sens cu franţuzescul *à travers,* sau cu germanul *durch, a-cross* se pronunţă în limba engleză la fel ca *a cross* care înseamnă «cruce». Neagu va fi reţinut titlul în engleză al sculpturii ca pe un unic atú, decis să speculeze omonimia dintre numele simbolului crucii şi prepoziţie ca pe o invitaţie la a cantona discursul sculptural în abstractul cel mai deplin. Digresiunea asupra crucii – semn deopotrivă consacrat supliciului şi mântuirii –, artistul o va extrapola astfel între limite incomparabil mai cuprinzătoare decât cele conferite acesteia de tradiţie. Între imagine compoziţională şi titlu, Paul Neagu statorniceşte o relaţie epurată de rigidităţi, o egalitate fluidă, o dialectică a semnificaţiilor implicite, a sensurilor ce se sprijină, interferându-se.

«*Dacă o imagine* prezentă *nu te face să gândeşti la o imagine* absentă *(s.a.),* nota Gaston Bachelard, *dacă o imagine întâmplătoare nu declanşează o profuziune de imagini întâmplătoare, o explozie de imagini, nu există imaginaţie ...: Valoarea unei imagini se măsoară prin întinderea aureolei de imagini* (pe care o suscită)»[2]. Când priveşti *Cruce* este ca şi cum l-ai auzi

---

[1] Paul Neagu, *Deep Space and Solid Time, The Scottish Sculpture Trust,* 1988, af. 3 şi 8, p. 5.

[2] Gaston Bachelard, *ibid.*, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

pe sculptor îndemnându-te să dai imaginaţiei frâu liber. Iată, în compoziţia *Încrucişare* (p. 169), comportând două *Cruci* juxtapuse, realizate din oţel vopsit în alb, braţele orizontale ale crucii precum şi braţul vertical superior amintesc de garda şi respectiv de mânerul unei spade. Forma de spadă se ghicea de altfel şi la modelul realizat din lemn şi *gesso* al cărui nume, *Naşterea Crucii* (1980), se doreşte, fără doar şi poate, a sublinia corelaţia semantică dorită de sculptor între motivul *Crucii* şi conceptul de penetrabilitate asociabil prepoziţiei *a-cross*. Pe de altă parte, un desen intitulat evocator *Cruce-Punte* (planşa 1/ p. 4) simplifică, oarecum în stilul gravurilor japoneze, structura *Crucii*, preschimbând-o, ai zice, într-un plug conceput să zgârie pământul cu vârfurile ascuţite ale celor trei puncte de sprijin ale sale. Şi ca o continuare directă a acestei ultime idei, un alt desen, datând din 1976, *Generatorul de Cruci,* profilează mai clar picioarele utilajului, ce apar terminate prin nişte vârfuri ca de cuţit de plug, adaptate probabil unei finalităţi precise. Ce altceva, te întrebi, sugerează motivul barelor încrucişate, ca motiv central al sculpturii *A-cross,* dacă nu profilul segmentului activ al limbii unui cuţit (sau a unui pumnal), prelungită cu linia mânerului? Într-o scriere ideogramatică, imaginea stilizată a cuţitului ar putea servi ca imagine ideală de figurare generică a prepoziţiei «prin». Căci cuţitul este operatorul prin excelenţă al oricăror străpungeri, sau penetrări *printr-o (a-cross)* substanţă. O unealtă (cuţitul) şi o prepoziţie *(a-cross)* încearcă a redefini, aşadar, în sculptura lui Neagu, semnificaţii ale unui simbol (crucea). «*Pentru mine*, afirmă nu întâmplător Neagu, *sculptura nu este o activitate decorativă sau un capriciu, ci un limbaj specializat rostind sensuri esenţiale despre om şi relaţiile interumane*»[3]. Iar dacă în *Cruce,* la fel ca în celelalte *Staţiuni Catalitice,* se evocă principii universale, din care se incarnează istoria, nimic nu le confirmă acestora esenţa, mai convingător, decât tocmai actualizările evenimenţiale. Şi cum altfel să apreciezi judiciozitatea discursului simbolic închinat de artist, aici, conceptului de penetrabilitate, dacă nu sondând capacitatea compoziţiilor sale de a reverbera simbolic prefacerile majore, jaloanele ce marchează perindarea vremurilor.

Unealta umilă a îndeletnicirilor domestice, dilatată enorm în *Staţiunea 3, Cruce,* până la proporţiile unui utilaj cântărind, probabil, câteva zeci sau sute de kilograme, trezeşte, inevitabil, în conştiinţa spectatorului, ecourile unor experienţe ancestrale.

Într-una dintre variantele desenate, *Cruce* apare ca sprijinindu-se pe o talpă rotundă, triangulată, aidoma unei albii «crescute» asimetric pe o sin-

[3] «Neagu's sculptural search», *Arts North,* iulie/august, 198?, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

gură latură a sculpturii. Dinamismului agresiv, inerent agregatului, i se adaugă, suplimentar, o notă de imponderabilitate: alunecarea devine incontrolabilă: îl putem gândi glisând pe povârnişul unei pajişti, în rotiri haotic spiralate... Prin săgeata profilului său, *Cruce* pare a sugera o forţă nerostită, incitând fatidic la înaintare într-o direcţie anume. Dacă ar fi să căutăm exemplificări ale motivului abstract ilustrat de sculptor, iată de pildă cazul marilor migraţii. Născute, s-ar putea spune, la chemarea fierului, ele aveau să traumatizeze dincolo de închipuire pământurile Asiei şi Europei. Prăbuşind în neant civilizaţii prospere, învrăjbindu-i pe oameni, împingându-i irezistibil să lege obţinerea bunăstării de ascuţişul armelor. «*Fierul,* scria Herodot, *ne-a fost trimis spre nenorocire*»...

Părintele istoriei se referea, pe drept, la răul adus în lume de arme. A existat desigur, dintotdeauna, pentru unii gânditori o finalitate ocultă a întâmplării. Coincidenţele, întâmplările neaşteptate par tainic predestinate. Un studiu actual de istorie a mentalităţilor care să urmărească, din această optică, impactul avut asupra creşterii fiinţei umane, cu alte cuvinte impactul avut asupra sistemului culturii, de generalizarea folosirii unei noi unelte, bunăoară a cuţitului de fier, ar identifica cu certitudine răsturnări incomensurabile.

Dar dincolo de dezastrele antrenate de conflictele interumane, aşa cum le evoca Hesiod, se cuvine înţeles că evoluţia uneltei de tăiat a impregnat pe nesimţite, indelebil, în conştiinţa comunităţilor umane, un arhetip al tăierii mediate de metal, comportând alături de conotaţiile negative, valori simbolice pozitive, universale ca răspândire – precum ar fi emblema *săbiei de lumină,* iar mai târziu, cea a *crucii biruinţei.*[4] Neagu a intuit cu siguranţă vastitatea temei, căci va reveni asupra ei în câteva dintre celelalte *Staţiuni Catalitice.*

• • •

În etape anterioare ale creaţiei lui Paul Neagu, motivul *Crucii* apare obsedant comentat, de multe ori în mod tacit, în compoziţii cu un grad crescând de elaborare, cum ar fi de pildă desenele sau sculpturile integrabile în ciclul *Antropocosmos.* «*Lucrările lui Paul Neagu,* scria Robert Tail în Catalogul Expoziţiei din 1969, *au drept unitate de bază celula sau boxul* (pp. 11-13, 17, 20, 21) *din care sunt construite. Artistul concepe această*

[4] Din acest punct de vedere, confecţionarea, în scopuri comerciale, a *spadelor* sau a *crucilor* din metale preţioase, cât şi ornamentarea lor cu pietre rare, apar neesenţiale.

Scanned with OKEN Scanner

unitate ca pe un por sau ca pe o celulă dintr-un fagure».[5] Ceea ce rămâne de adăugat la observaţia criticului este că desenele celulare pot fi percepute din două perspective polar opuse: ochiului tentat de conturul formei pline i se oferă spre contemplare o serie virtual infintă de *boxuri* dreptunghiulare compunând un rectanglu, din care poate, sau nu, să se nască structura unei *Punţi* (p. 190, planşa 2/ p. 4). Pe de altă parte, privirea mai subtilă, interesată de contemplarea vidului – un posibil *alter ego* al abstracţiei –, va sesiza *interstiţiile* dintre boxuri ca o structură în sine, mai interesantă de contemplat decât boxurile. Ţesătura reticulară de canalicule, favorizând întretăierea în unghiuri drepte, revelă un anume tip de gândire plastică. Fragmentarea întregului în unităţi celulare din ce în ce mai mici apare ca motiv cardinal al reflecţiilor lui Neagu. Nu poţi ignora dimensiunea planetară sau cosmică subiacentă ciclului *Antropocosmos*. Întregul ce face obiectul diviziunii este însăşi universul existenţei noastre. Paul Neagu circumscrie astfel domeniul de definiţie al funcţiei de *segmentare* ca având extensiune cosmică. Or, de aici, până la a recunoaşte *Crucea* – mai precis «răscrucea» ca efigie a segmentării şi a fragmentării – drept unul dintre principile abstracte de funcţionare ale realului, nu mai rămânea de făcut decât un pas. *Crucea* apare drept complementul dialectic inerent principiului «rearticulării», nu mai puţin universal ca extensiune, definit în concepţia lui Neagu prin concepul fundamental al *Punţii.*

Particularitea cea mai plină de semnificaţii a reţelor dintre boxuri este că ele recompun invariabil un profil uman. Hărţile-oameni *(man-map,* vezi coperta 1) desenate de Neagu afirmă cu o intensitate dramatică componenta umană a viziunii artistului. Ele extrapolează spre un maxim al imaginaţiei facultatea antropomorfizării. Nu unor simple obiecte, sau creaturi le atribuie Neagu faţă umană, ci însăşi spaţiului în integralitatea sa, altfel de necuprins fără ajutorul unei «hărţi»...

ALERGĂTOR PE MUCHII *(EDGE RUNNER,* pp. 216, 270, planşa 1/ p. 4, planşa 2/ p. 4), pentru Mel Gooding, închipuie o unealtă «*asemănătoare unui plug, făcută să se legene lateral, încărcată de contradicţii, de energii contrarii».*[6] Ar fi greu de găsit compoziţiei o interpretare mai cuprinzătoare în sensuri. Dispuse perpendicular una faţă de alta, cele două tălpi incurvate, ca de balansoar, îşi opun reciproc mişcările rectilinii firesti: pe de-o

---

[5] Paul Neagu, Edinburgh Festival Exhibition, Richard Demarco Gallery, Edinburgh, 1969; cf. Paul Overy, *Paul Neagu,* Ceolfrith Press, 1981, p. 26.

[6] Mel Gooding, *Paul Neagu's Nine Catalytic Stations,* în Paul Neagu, *ibid.,* p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

parte, axul descinzând oblic spre pământ din cadrul rectangular îndeamnă fățiș la alunecare înainte, iar pe de altă parte, baza curbă a rectanglului permite doar glisări transversale. Ireconciliabilul celor două tendințe de deplasare ar cuprinde totuși, ca unică soluție de compromis, mișcarea sterilă în cerc, a acțiunii factice, lipsită de rezultate.

Dar poate aici, ne spunem, sugestia circularității este mai curând introdusă ca metaforă, asupra vocației repetitive a unei anume ocupații. Față de vânător sau de soldat de pildă, pentru a ne rezuma la exemple sugerate de comentariul sculpturii precedente, intervenția țăranului apare ca afectată de un inerent statism. Căci el revine la ogor în ritmul anotimpurilor, legându-și existențial fapta, gândul și soarta de palma de țărână din care se crede plămădit. Legendele facerii, indicând pământul drept materie constitutivă a omului primordial, sunt reflectarea nobilă a patosului pentru glie, născut cu cei dintâi cultivatori. Lor, celor dintâi, pământul li s-a revelat asemeni unui cerc îngrădit, grădină fermecată a nemuririi. Marea poezie a miturilor străbune s-a iscat, de multe ori, o știm, din brazde ...

A fi *plugar*, or a fi *plug*... În planul ideal, pe care artistul îl vizează, dihotomia rămâne artificială, câtă vreme statutul fiecăruia din ei, al plugarului și respectiv al plugului, se definește prin raportare la celălalt. Paul Neagu ne invită la a reconsidera însăși natura acestui binom. *Alergătorul pe muchii* combină componente proprii *Punții* (structura posterioară a sculpturii) cu elementul nou al tălpii anterioare incurvate, destinată în mod limpede să figureze cuțitul plugului. Poți lesne imagina bulgării de humă rostogolindu-se alert prin cadrul rectangular rezemat pe talpa posterioară a *Alergătorului pe muchii*. Iată unealta de arat contopită cu țăranul, pare a explica artistul, asemeni unui ghid, invitând vizitatorii să pătrundă în însăși inima edificiului fabulos al riturilor agricole. «*Dacă sculptura imită ceva*, observa pertinent Gabriel Liiceanu, *ea nu imită un lucru existent, ci spiritul care i-a asigurat geneza*».[7] Ecuația propusă de sculptor, odată descifrată, își impune salubru adecuitatea; ea se prezintă cugetului incontestabil mai grăitoare pentru memoria devenirii umane, incomparabil mai densă decât clișeele romantice centrând pitoresc imaginea pe figurarea animalelor trudind la jug, în timp ce țăranului și plugului li se rezervă statutul de complemente ornamentale, proprii unui plan secund. Nuntirea țăranului cu ogorul redă, în plan simbolic, imaginea sublimată a unei simbioze, în fond, perfect reale. «*În laconismul simbolului vizual cu organismul său formal*, notează Neagu, *ca și în spațiul economic al metaforei, timpul este un simplu spasm.*»[8]

[7] Gabriel Liiceanu, *Încercare în politropia culturii*, Cartea Românească, 1981, p. 166.
[8] Paul Neagu, *Deep Space and Solid Time*, London, 1986, af. 7, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

Adevăratele altare s-au aflat perpetuu, pretutindeni, doar în inima omului: acolo au fumegat, neştiute, prinosuri de jertfă ale ierburilor, înălţate în câmp prin truda ţăranului. Iar din mireasma lor s-au copt, în timp, armoniile superioare, atât de rarefiate, şi totuşi atât de consistente, ale spiritului.

Savoarea temei nu-i dă pace artistului, îl aţâţă să o reia şi dezvolte, recurgând fie şi la expedientul unor simple schiţe suprapuse pe fotografii de monumente. Silueta imponderală, translucid albă, a *Alergătorului pe muchii* apare astfel figurată pe o suită de foto-desenuri, parcurgând, prezenţă invizibilă, străzile unui sat din Grecia, sau dând tăcut şi recules ocol dolmenurilor de la Stonehenge (planşa 1/ p. 1), sau agresivă, parcă, prin dilatarea gigantă a proporţiilor, traversând Parisul (planşa 1/ pp. 2-3). Timpul şi spaţiul comprimate nu fac decât să sublinieze afirmarea unei perenităţi planetare. Contextele, desigur, nu sunt întâmplător alese. Convivialitatea bonomă a *Alergătorului* la Stonehenge, de pildă, îşi găseşte contraponderea polară în atmosfera de indubitabilă ostilitate dominând întâlnirea *Alergătorului pe muchii* cu Arc de Triomphe de l'Étoile, pe care-l încalecă parcă cu răzbunătoare trufie, ca şi cum, crescut enorm, ar vrea să îl strivească.

Un duh cutreieră Parisul...? Aidoma nălucilor ce trec prin zid, putem intui *Alergătorul* măturând cu talpa Arcul de Triumf, fără a-l vătăma. Iată, îşi va fi spus artistul, două ordini de mărime ce nu se pot atinge. Cândva, în timp, o sfâşiere s-a produs în sufletetele oamenilor, separându-i pe unii de alţii, aşa cum o apă înstrăinează două pajişti. Napoleon, proclamându-se continuatorul lui Carol cel Mare, gândise Arcul de Triumf ca monument colosal, menit să exprime grandiosul nemărginit al ambiţiilor sale.

O contestare a splendorii imperiale, asemeni celei aici tacit, dar radical enunţate în imaginea fantomatică a *Alergătorului pe muchii* răspândind, sfidător parcă, mirosul sincer de argilă în însăşi inima Parisului, asumă parcă inevitabil accentele de senectute înţeleaptă ale Ecleziastului ? *Vanitas vanitatum et omnia vanitas...* Ce imagini vor fi străbătut mintea artistului lucrând asupra *Alergătorului pe Muchii?* Oare nu cele ale unei umanităţi apuse? Îl auzi parcă pe Neagu vorbind ca pentru sine, evocând contraste, comparând mentalităţi: ...Oameni care se măsurau cu zeii, indiferenţi la gloria altor muritori, oricât de ademenitoare... Oameni care făceau şi desfăceau universul... Oameni care s-au uimit în faţa cerului înstelat, dătător de pilduitoare imperative morale... Dacă le-ar fi fost dat să se nască azi, din nou, în lume, văzând-o cum arată, aflându-i bucuriile şi măririle – nu atât necazurile, cât mai ales bucuriile, menite să ne răsplătească râvna de a trăi –, nu s-ar

Scanned with OKEN Scanner

mulţumi oare să constate, înainte de a adormi din nou, senini, că dacă nu altfel decât prin visele lor,... ei îndrăzniseră mai mult?

• • •

«*De ce atâta luptă pentru cristalizarea şi puritatea formei,* se întreabă Neagu autoconfesiv. *Poate fiindcă aceasta este dorinţa sufletului meu. Ochiul (sfera vederii), responsabil de percepţiile mele cele mai elevate, priveşte astfel printr-o fereastră spre viitor. Iar dacă matematicianul (intelectualul) se simte fericit cu un computer ca instrument pentru o muncă ideală, sculptorul caută o materie telurică pentru viziunile sale abstracte, tot atât de (direct) palpabilă precum e plugul în mâinile ţăranului*».[9] Că sculptorul foloseşte materia, în concreteţea ei palpabilă, pentru a-şi ordona reflecţiile am putut deja să ne convingem din consideraţiile anterior expuse. Dar componenta hylesică[10] a ciclului *Nouă Staţiuni Catalitice* este elocvent susţinută de întreaga evoluţie a gândirii plastice a lui Neagu. Încă de la a doua expoziţie deschisă în Anglia, la Galeria Demarco, în 1969, la Festivalul de la Edinburgh, Neagu introducea modalităţi de exprimare plastică destinate să contracareze decisiv predominarea *formei* asupra celorlalte atribute ce individualizează un obiect – dintre care în primul rând *materialitatea* sa. Vopsind în negru pereţii Galeriei şi suprimând orice sursă de iluminare, artistul invita spectatorii să ia cunoştinţă tactil cu o multitudine de obiecte suspendate de tavan. Într-un «Manifest al artei palpabile», Neagu îşi justifica demersul afirmând: «*Ochiul este obosit, pervertit, superficial; cultura vizibilului a degenerat, s-a degradat şi este desuetă, s-a lăsat sedusă de fotografie, de film, de televiziune...*».[11] Din 1969 până în 1971, Neagu va dezvolta cu perseverenţă un întreg program de ilustrare a posibilităţilor «artei palpabile» şi apoi ale «artei comestibile». Sculptorul, îşi aminteşte Paul Overy, avea să «*construiască obiecte tactile şi cutii dispuse pe mese, pe care spectatorii erau invitaţi să le exploreze cu mâinile; va realiza figuri celulare* (pp. 20, 80) *din cocă, turtă dulce, napolitane sau din alte materiale comestibile şi mirosibile(...) Happening-uri implicând ingerarea de alimente erau comune în Europa Occidentală şi America în acea perioadă. Totuşi,* explică în continuare Overy, *recursul lui Neagu la gust şi olfactivi-*

---

[9] Paul Neagu, *On Works as Sculptural Metaphors,* 1979, text manuscris.

[10] Simbolizarea hylesică (de la grecescul *hyle,* «materie») denumeşte modalităţile de codificare ale expresiei plastice care folosesc materia ca matrice a formei semnificante; cf. Matei Stîrcea-Crăciun, *Brâncuşi – Simbolismul hylesic,* Edinter, Bucureşti, 1972, p. 53 urm., 77 urm.

[11] Paul Neagu, *Palpable Art. Manifesto!,* Edinburgh, iulie 1969.

Scanned with OKEN Scanner

tate precum şi folosirea de materiale comestibile în realizarea unor sculpturi erau subscrise (programului) său de receptare totală a operei de artă».[12]

Cu cinci decenii mai devreme, Brâncuşi asuma riscul de a-şi şoca admiratorii propunând *Sculptura pentru orbi* (1924), în intenţii nu foarte diferite de cele ale lui Neagu. Ovoidul perfect şlefuit intitulat *Sculptura pentru orbi,* Brâncuşi îl prezenta vizitatorilor învelit într-un sac, pretinzându-le să îi ghicească forma doar prin contact tactil. Modul de expunere solicita deliberat o percepere mai complexă a formei, drept corelabilă, de pildă, unei anume materii: duritatea marmorei, răceala şi greutatea ei specifică, laolaltă cu forma ovoidală a sculpturii, puteau fi intuite simultan de vizitator prin actul pipăirii, ca parte a unei experienţe sinestezice. Iar această percepere, desigur mai lentă, poate chiar mai şovăielnică, oferea în concepţia lui Brâncuşi un avantaj hotărâtor faţă de instantaneitatea perceperii vizuale: aceea de a fi mai profundă, mai autentică şi mai liberă de clişeele uzate ale discursului plastic.

Or, inovaţiile de această natură propun în fapt redefinirea perceperii estetice a operei de artă după tiparul perceperii culturale. Fapt ce justifică, implicit, oportunitatea abordării operei astfel concepute prin intermediul unei exegeze culturologice – sau antropologice – cum este cea de faţă.

• • •

În mai 1971, ca parte a expoziţiei deschise la Galeria Sigi Krauss din Londra, Neagu introduce un spectacol de artă comestibilă – consumarea unei figuri antropocosmice compuse din 80 de pachete de napolitane legate cu sfoară – pe care critica l-a reţinut doar prin evidentele-i analogii la «actul cuminecăturii».[13] Fără a fi eronată în sine, interpretarea simili-religioasă a ritualului propus de sculptor ratează totuşi esenţa fenomenului observat. O tentativă de depăşire a crizei din arte, bazată pe resursele parodierii – aşa cum o acreditează involuntar această lectură a «împărtăşaniei» cu napolitane – se condamnă din start la autodeziziune. Un artist care militează pentru salvarea artei din impasul erodării valorilor culturale nu se poate face credibil prin soluţii limitate la gratuitatea unor glume. În producţiile de artă contemporană, recursul la parodie rămâne, desigur, fecund şi valabil în sine. Dar este suficient să surprinzi nota de acrimonie din scrierile lui Neagu asupra excesului de hedonism în arte, pentru a înţelege că, indiferent de impresiile produse de experimentele lui, intenţia subiacentă nu putea fi can-

[12] Paul Overy, *Paul Neagu,* Ceolfrith Press 64, 1981, p. 30.
[13] *Ibid.*

Scanned with OKEN Scanner

tonată precumpănitor în registrul ironiei. «*Vreau să spun,* notează Neagu într-un eseu cuprinzând consideraţii estetice, *că arta născută şi întemeiată doar pe cerere şi necesitate socială nu este decât hedonism social (...). Ceea ce sper că fiecare membru al publicului doreşte să respecte (din nou) în arte este un sens al viitorului, o aspiraţie, un impuls, o afirmare pozitivă».*[14]

În fapt, experimentele de artă palpabilă şi de artă comestibilă, aşa cum sunt înţelese de Neagu, polemizează, dar dintr-o optică constructivă, cu stereotipia percepţiei artistice. Deşi la punctul 3 al «Manifestului», Neagu declarase: «*Arta trebuie să renunţe la estetica pur vizuală dacă doreşte să supravieţuiască în mod specific ca artă plastică (...)*»[15], artistul nu recomandă abandonarea «vizualităţii» artei plastice. Unei arte a vizibilului nu i se poate substitui o artă a comestibilului sau a tactilului, după cum picturii nu i se poate substitui muzica. Un atare demers nu defineşte o alternativă, ci comută discuţia pe un plan paralel, fără însă a rezolva problema de fond şi situaţia de criză. În fapt, inerţia mentalităţilor este o forţă redutabilă, în faţa căreia revendicările firescului par extravagante. Soluţia simplă ce asigură reechilibrarea raporturilor dintre operă şi privitor se referă la definirea unor relaţii de comunicare cu arta, relaxate de tensiunile şi spasmele izolării elitiste a creaţiei. Contaminată de arhetipul sacralităţii, estetica tradiţională izola arta în empireul valorilor «superioare», «inalterabile». Sculptura montată pe soclu, tabloul închis în ramă îngrădeau deliberat percepţia, limitând-o la vizualitate, la perceperea unor forme. Dar intenţia de bază a acestui demers estetic (de a restrânge canalul perceptiv pentru a concentra şi a purifica astfel informaţia estetică adresată privitorului) nu putea evita, mai devreme sau mai târziu, riscul de a cădea victimă consecinţelor inerente oricăror îngrădiri: prelungite indefinit în timp, cenzurările, oricare le-ar fi natura, anemiază şi fragilizează fenomenul cărora le este adresat. Erodarea limbajului artistic tradiţional, putem afirma explicitând intuiţiile lui Neagu, avea aşadar să survină ca urmare a unui viciu de sistem.

Alegoria spectacolelor lui Neagu este îndeajuns de transparentă pentru a fi înţeleasă ca alegorie: nu ajungi să înţelegi efectiv «trupul de napolitane» doar învârtindu-te împrejurul lui pentru a-i contempla forma. Este necesar, îndemna Neagu, să te apropii, să elimini orice bariere dintre tine şi el, să îl adulmeci, să simţi cu mâna asperitatea foietajului, să mergi chiar până la pragul limită al ingestiei, pentru a conştientiza plenar *materialitatea* sa. Prin ritul ingestiei, forma şi materia operei se dezvăluie ca atribute antite-

[14] Paul Neagu, *ibid.*
[15] Paul Neagu, *Hedonistic Phlegm*, manuscris, 1986, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

tic complementare: cât timp forma sculpturii rămâne integră nu poţi defini efectiv, cel puţin în termeni gustativi, materialitatea sa. Iar o dată ce consimţi la actul de cunoaştere a materiei prin deglutiţie, forma va înceta să mai fie integră. Totuşi în complementaritatea raportului dintre cele două entităţi, se conţine virtual pentru spectator posibilitatea unei receptări sintetice, totalizatoare.

Pornind de la sugestiile reprezentaţiilor de artă comestibilă se pregătea, în creaţia lui Neagu, metafora plugului. Cum finalitatea prin excelenţă a plugului este de a optimiza relaţia fertilă a *formei* (brazda) cu *materia* (pământul) şi, nu mai puţin, cu *materia* spiritualizată a seminţei, se dovedeşte că artistul a optat pentru figurarea în *Staţiunea 4* a unei unelte cu inconfundabilă vocaţie hylesică. Iată un aspect ce merită subliniat, deoarece legitimează însăşi oportunitatea abordării hylesice a lucrărilor lui Neagu. Declaraţiilor de intenţie ale artistului privind statutul de semnificare al materiei în opera de artă li se adaugă, convergent, seria de reprezentaţii de artă palpabilă sau de artă comestibilă. Şi, mergând pe aceeaşi linie, artistul îşi confirmă *credo*-ul estetic prin elaborarea unei compoziţii sculpturale apte să incarneze în mod specific ideea unirii formei cu materia, pe care o va intitula *Alergător pe Muchii.*

Se poate identifica elementul de continuitate ideatică prin care simbolul plugului derivă din motivul general al *Punţii.* Unui instrument de *desen* pentru *«spirale dansante»,* Neagu îi adaugă plugul, unelată de... *sculptură.* Discursul simbolic al *Punţii,* circumscris virtual spaţiului bidimensional, se cerea complinit, în logica gândirii unui sculptor, cu referiri la tridimensionalitate. Într-adevăr, ce altceva defineşte utilitatea unui plug dacă nu capacitatea sa de a «sculpta» pământul în şiruri de brazde potrivit de adânci pentru a-l face roditor? Plugul se numără printre uneltele primordiale ale sculpturii: el este instrument de modelat pământul. În succesiunea *Staţiunilor Catalitice 2* şi *3* se afirmă o semnificaţie. Fierul în formă de cruce al cuţitului figurat prin *Staţiunea 3* conota inevitabil ideea de moarte, căci *cuţitul* ca armă şi *crucea* ca instrument de supliciu comportă amândouă finalităţi letale. Iar, ca o depăşire a temei morţii, *Staţiunea 4* enunţă o metaforă asupra renaşterii, inconfundabil exprimată de unealta ce întâmpină primăvara în declanşarea unui nou ciclu de viaţă.

Includerea, în cadrul *Staţiunilor Catalitice*, a *Alergătorului pe Muchii* răspunde inspirat nevoii de argumentare, prin limbajul plasticii, a unei concepţii hylesice asupra sculpturii abstracte. Este evident că schematizarea formei la care Neagu recurge în *Alergătorul pe Muchii* nu se justifica decât

Scanned with OKEN Scanner

în măsura în care artistul viza teme mai abstracte decât, bunăoară, evocarea unor mituri agrare. Dar artistul va fi ţinut să se refere la ele pentru a valoriza o anume pedagogie subiacentă lor. Cel chemat să «are» cu ajutorul plugului-sculptură este nu atât artistul însuşi, ci în primul rând privitorul. Iar ritualul pe care îl instituie acţiunea virtuală a aratului în câmpul realităţilor mentale îşi măsoară eficacitatea în termenii eficacităţii agricole a aratului. Căci, în ultimă instanţă, folosul plugului ca unealtă constă în definirea unei relaţii fertile între brazda de pământ (ca formă optimă) şi sămânţă (ca *«materie îndeajuns accelerată»*, cum ar numi-o Neagu).

Digresiunea de faţă oferă o succintă motivare exegezei antropologice a artei abstracte, în măsura în care finalitatea primară a investigaţiilor antropologice priveşte raportarea obiectului de studiu (a operei) nu atât la istoria artei – ca domeniu particular realtiv bine circumscris –, ci la domeniul de maximă extensiune pe care îl constituie sistemul culturii. Forma şi culoarea considerate în ele însele se confruntă inevitabil cu riscul epuizării capacităţii de impact estetic. Pentru a revitaliza percepţia, pare a susţine Neagu în acord cu vederile a cel puţin două generaţii de artişti, este necesară imersarea formelor şi a culorilor în contextul experienţei culturale directe. Căci practica culturală este prin natura sa *pragmatică,* echivalează unei cunoaşteri totalizatoare. Ea este sumă de informaţii de o infinită varietate, deoarece provine de la o infinitate de indivizi confruntaţi cu o aceeaşi situaţie. O artă *hylesică,* fondată pe condiţionarea materială a formei, este din acest punct de vedere o artă ce-şi revendică cu intensitate sporită aderenţa la o experienţă culturală aptă să conştientizeze valorile prezentului şi să le opună constructiv celor recomandate de tradiţie. Nu poţi înţelege o sculptură contemporană din fier adresând-o doar unor structuri mitice sau simbolice fosilizate. Când coborârea ei, mentală, de pe soclul valorizărilor rigide este însoţită de o repoziţionare în sistemul de condiţionări culturale proprii prezentului operei, ceea ce rezultă este un discurs permanent reînnoit, apt nu doar să de-construiască clişee, ci să contribuie activ la edificarea unei noi viziuni, definitorii pentru o generaţie.

Scanned with OKEN Scanner

Matricea muncii

Dintre toate fiinţele, omul este singura care posedă simţul verticalităţii; poziţia lui naturală este în picioare, încorporând verticala, fiind el însuşi o verticală. Omul se poate îndoi, rezema, sta jos şi ghemuit, dar toate acestea sunt în raport cu verticalitatea. Spre deosebire de plante, ele însele crescând vertical, omul poartă cu sine – în sine – verticalitatea. Planta creşte în sus dintr-o poziţie fixă pe pământ, verticalitatea ei fiind rezultatul poziţiei fixe în sol; omul, însă, în modul lui de comportament, ia această poziţie verticală şi aşa se deplasează. Datorită acestui fapt, verticalitatea îşi dobândeşte şi cucereşte natura de *poziţie,* cu adevărat înscrisă în spaţiu. Omul este atât autorul cât şi creatorul acestei poziţii verticale. Devine responsabil de ea pe măsură ce poate să o ducă oriunde doreşte şi oriunde el însuşi se află. Astfel direcţia verticală este guvernată de istoria omului şi determinată, la rândul ei, de aceasta.

Mai există şi orizontala, forţa şi destinul acesteia. Fără ea, omul nu şi-ar fi dobândit verticalitatea. Fără prezenţa orizontalei, verticala nu ar avea nici un sens. Dată fiind realitatea omului, verticalitatea poate fi înscrisă în spaţiu ca istorie autonomă a poziţiilor conferite de om. Acest lucru se datorează tocmai legii orizontalităţii care uneşte orice există pe pământ, acordându-i omului destinul lui precis sub cer, ca oglindă transparentă a unei conştiinţe, transparentă pentru lucrurile celeste. Pământul se află dedesubt, ca orizontală pe care se deplasează verticala pentru a-şi dobândi calitatea de poziţie, istoria şi destinul. Mai există şi orizontul, această linie depărtată din faţa ochilor noştri, acolo unde pământul se întâlneşte cu cerul. Acest unghi *crud* între verticală şi orizontală, a cărui deschidere nu o cunoaştem pentru că lumile se întâlnesc acolo într-un mod care ne scapă.

Scanned with OKEN Scanner

Tot ceea ce am afirmat mai sus ilustrează simbolic gestul făcut de Paul Neagu acum aproape zece ani, atunci când a alergat către un zid care se afla în dreptul lui, a sărit câţiva paşi pe el, ca şi cum ar fi vrut să demonstreze ceva nelămurit de ciudat: întâlnirea orizontalei şi verticalei. Aceasta este cheia operei sale.

În mare parte, lumea lui Paul Neagu apare şi se ridică din ideea care se află la originea instrumentului desenatorului, compasul. Acest instrument este *generator de formă,* sau – cum Neagu îl numea – *generator de subiecte,* înţelegând prin aceasta că subiectul sculpturii este forma ei şi, invers, forma este subiectul sculpturii. Acest lucru trebuie reţinut pentru că nu este doar un joc de cuvinte, ci, mai curând, realitatea unui joc de forţe, a cărui compoziţie este sculptura însăşi, sculptura care *sculptează* în spaţiu energia corporală a materialului.

Dar care este semnificaţia compasului? Este întinderea dintre picioarele lui, pasul. De fapt, el reprezintă energia, un arc care ne susţine corpul. Regula: punctele de contact care se agaţă de pământ tocmai pentru a permite detaşarea necesară de acesta. Compasul, mai curând ideea de compas este omniprezentă în cele nouă piese ale lui Paul Neagu. Prezenţa acestei idei este întărită şi înmulţită emblematic prin cele nouă unghiuri ale motivului stelar care încoronează două din aceste sculpturi, ca un arc de boltă; ele sunt: *Starhead* («Vârful Stelei») şi *Wake* («Trezire/ Veghe»). Ambele forme par a fi încărcate de energie – aşa le-am putea interpreta. Aici suspensia şi circuitul spiralat al energiei sunt conţinute şi consumate în întregime.

Acolo unde ideea de compas se manifestă activ, numele şi noţiunea de *Hyphen* (Cratimă/ Punte) sunt implicite. Cratima este o *trăsătură*, o trăsătură de unire. Această trăsătură are funcţia arcului descris de compas; unire prin separare. Miza nu este atât afirmarea unei simple uniri între două lucruri, ci materializarea acesteia: expresia ca element formativ. Esenţa acestei reuniri este de a şti cum să separi două lucruri astfel încât să poţi arăta cum unirea devine posibilă. Se creează articulaţii de tensiune care se detaşează de punctele lor de contact pentru a ridica articulaţia în altă parte (accent median), asemeni arcului şi săgeţii.

Acest lucru este evident, în aceeaşi măsură, în modul în care Paul Neagu îşi prezintă lucrările, cum verticalitatea şi orizontalitatea se condiţionează în opera lui. De regulă, sculpturile sunt plasate fie direct pe pământ, fie pe un piedestal, astfel că baza lor este în contact constant cu suprafaţa de sprijin. Căci sculpturile lui Neagu pun sub semnul întrebării însăşi stabilitatea contactului pe care lucrarea îl are cu suprafaţa de sprijin. În opera

Scanned with OKEN Scanner

lui, un astfel de suport nu mai este solid. Acest lucru înseamnă strict că suportul nu este o simplă plintă la baza sculpturii, ci se propagă prin bază, asemeni unui nou echilibru, în care fiecare parte are responsabilitatea ei, dar, în acelaşi timp, refuză ca ea însăşi să instaleze pretutindeni acelaşi tip de echilibru. În această manieră, opera nu doreşte să stabilească puncte distincte de echilibru, face ca reapariţia echilibrului să fie o problemă de circuit. Dacă, de exemplu, o astfel de articulaţie a lucrării pare să se odihnească pe pământ, cu toată greutatea, imediat se declanşează căutarea altor puncte şi a unor porţiuni întregi care nu participă la sprijinire, detaşându-se de ea, negând-o pentru a o face să se reîntoarcă spre interior şi în corpul lucrării, acolo unde opera, asemeni unui arc, nu se mai odihneşte la impactul cu pământul. În acest mod, stabilitatea fiecărei lucrări se realizează prin intermediul compoziţiei unor direcţii de echilibru, propagate indirect, una faţă de alta, şi care mediază constant încărcătura dublă care separă şi unifică lumile verticalităţii şi orizontalităţii.

Legea gravitaţiei, iarăşi, face ca totul să depindă de atracţia pământului, ca şi cum centrul pământului ar dori să înghită toate corpurile şi să le transforme în pământ. Dar sculpturile lui Neagu doresc să demonstreze că trupurile nu sunt exclusiv *pământene,* că se pot ridica deasupra şi susţine singure, că există altceva care nu se supune gravitaţiei, sau mai curând că ele se supun unei gravităţi mai complete decât cea pământeană; există o gravitaţie planetară, o compoziţie cosmică alcătuită din toate forţele gravitaţionale care acţionează în univers. Tocmai în acest punct, plasarea circulară a sculpturii are sens, de parcă excentricitatea acestor forţe radiază spre toate punctele cardinale, asemeni seminţelor risipite în toate direcţiile spaţiale. Sunt corpuri care se târăsc pe pământ şi au puterea să se ridice deasupra pentru a se înfăţişa ca trupuri particulare care conţin şi exprimă un efort uriaş prin care dobândesc greutatea şi substanţa corporalităţii specifică fiecăruia şi tuturor. Sunt asemenea *animalelor* care îşi asumă viaţa şi sunt vii datorită efortului apăsător, lent, dificil pe care îl presupune verticalitatea care le lucrează în măruntaie. Nu este verticalitatea suplă care se avântă uşor, ci una care se străduie să-şi cucerească propriul destin, una trasă în toate direcţiile de forţe elementare şi care, încetul cu încetul, se arată ca sursă şi putere de a se ridica prin propriile mijloace, printr-o luptă lentă, căpătând formă la suprafaţa pământului. Ca şi cum tot ce are dreptul la verticalitate îl obţine printr-un dificil efort de a rezista captivităţii pământeşti. Ca şi cum, la rândul ei, forţa orizontalei contribuie la împiedicarea prezenţei verticalei în spaţiu, mereu uneltind să o răstoarne, să o anuleze şi aplatizeze. Rezultatul acestei lupte este mereu nesigur, dar numai prin ea corpurile pot fi prezente, iar materia poate ieşi din starea de inerţie pentru a dobândi o formă, iar tot ce trăieşte în această lume poate exista. Sculpturile lui Neagu conţin această lecţie a iniţierii în prezenţa (grea şi infinit

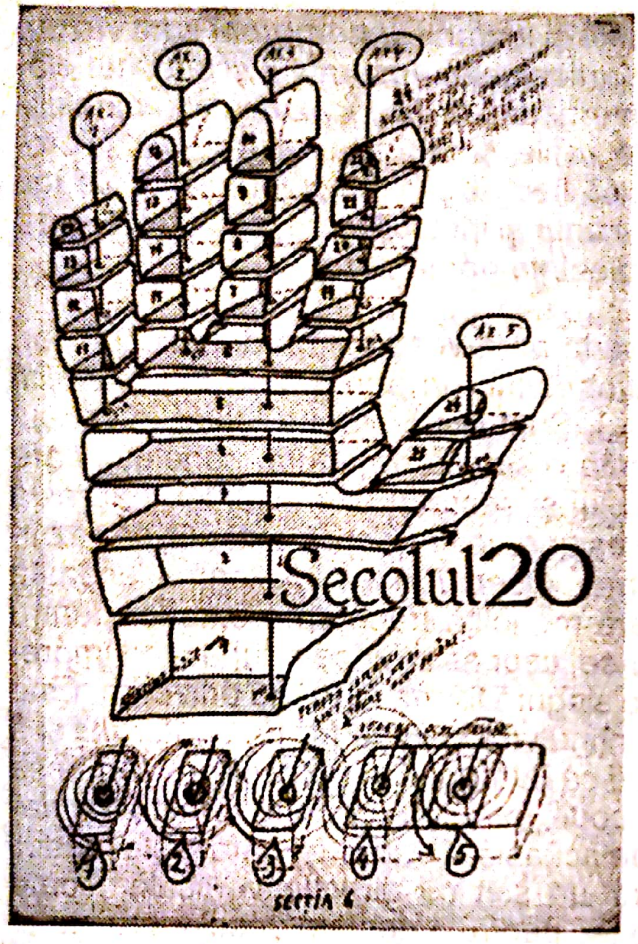
Scanned with OKEN Scanner

de dificilă) a formelor din lume: corpurile şi lucrurile încorporate sunt văzute prin această schemă interioară care articulează ansamblul şi circuitul elementar al vectorilor care simultan guvernează ordinea vizuală a lumii, densitatea materială a întregii prezenţe reale şi stabilitatea relativă şi problematică a tuturor lucrurilor. Pentru că fiecare dintre sculpturile lui Neagu hrăneşte echilibrul imperceptibil de nesigur şi instabil, care alcătuieşte baza unui statism şi poziţionează toate obiectele pământene.

Privim aceste două piese înscrise la nord-vestul şi nordul acestui cer, unde fiecare constituie o literă a alfabetului, un agregat: *Open Monolith* («Monolit deschis») şi *Fish* («Peşte»). Sunt două semne, chiar în sensul în care o literă a alfabetului reprezintă o simplă armătură, scheletul care sprijină şi articulează *carnea* limbajului şi secretul expresiei lui. Expresia înseamnă tocmai acţiunea de ex-presiune, ieşirea spre exterior ca rezultat al unei presiuni interioare. Prima, *Open Monolith* exprimă această deschidere prin care forma interioară monolită trece spre exterior pentru a-i arăta interiorul: formele umflându-se, uşor asimetrice şi lunecând împreună pentru a ne demonstra că sunt o singură formă curgând prin corp. Este o formă care presează anatomia conţinutului, care ia forma *conturului* şi a *feţei* ca semn al fiinţei. Monolitul face ca întreaga greutate pământeană să se legene, asemeni unui leagăn de copil, întreaga greutate terestră îşi traversează carcasa. Spre deosebire de aceasta, *Peştele* îşi părăseşte mediul natural acvatic pentru a izbucni într-un salt cu direcţie verticală. Toate formele care se caţără pe înălţimi o fac pentru a descrie descinderea laterală. Acest lucru se produce în etape, în paşi – însăşi verticalitatea se încovoaie pentru ca, în cele din urmă, să cadă la propriile ei picioare. Prin schimburi compuse putem detecta natura unui semn în care liniile şi planurile se intersectează, construiesc şi ţes figura unei armături ca simbol vizual.

Cele nouă puncte ale lui Neagu com-pun cercul vizual al unui itinerariu. Este o com-poziţie despre cunoaşterea poziţionării tuturor, re-unite în jurul unui centru de ex-presiune; acesta nu ar fi nicăieri dacă nu ar fi cercul care îşi exprimă poziţiile *alfabetice* în fiecare dintre aceste figuri. *Poziţia* presupune acţiunea spirituală de a pune, material, ceva jos. Nu există poziţie dacă nu există spaţiu. Astfel, spaţiul însuşi devine contextul elementar al acţiunii spirituale de plasare. Fără prezenţa spiritului, acţiunea de a pune ceva jos, în spaţiu, nu mai este acţiune ci, pur şi simplu, fapt, o întâmplare, o împrejurare accidentală. Şi sculpturile lui Neagu doresc să demonstreze că poziţiile pe care le ocupă în spaţiu sunt fiecare o acţiune a spiritului, ascultarea unui gând care face tangibil propriul spectru. Această situaţie este proprie naturii care a permis omului să stea în picioare şi să privească lucrurile, să vadă altfel lumea din jur.

Scanned with OKEN Scanner

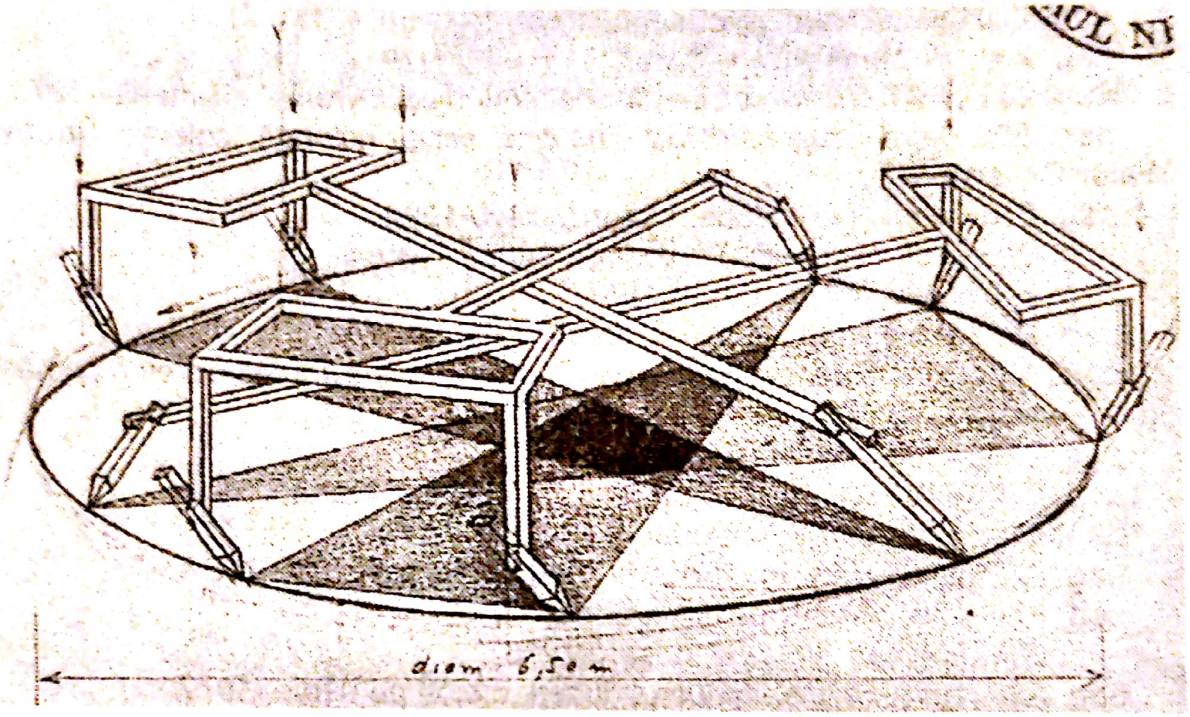


Desen de Paul Neagu pe coperta revistei *Secolul 20* (nr. 6/1971)

Lista lucrărilor reproduse în număr

pag. 11: *Ploaie orizontală – versiune, Om*, 54 celule, desen, 1976.
pag. 12: *«Moartea lui Acteon» după Tiţian*, 43 celule, concept pentru un obiect tridimensional, desen, 1972.
pag. 13: *Cake-man* («Omul prăjitură»), schiţă, 1969.
pag. 17: *Ochiul uman*, acvaforte, 1972.
pag. 20: *Colector cu 180 celule*, desen, 1969.
pag. 21: *Mână*, serigrafie, 1973.
pag. 34: *Studiu de Hyphen* («Punte») *cu evidenţierea nivelului «ploaia orizontală», adică scheletul – corpul uman*, desen pe hârtie, 1975-1976.
pag. 45: *Impulsuri şi vectori – deget*, concept, desen,1971.
pag. 46: *Structură cu 150 cutii*, desen, 1969.
pag. 47: *Mâna stângă*, 24 compartimente, 1969.
pag. 54: *Fuziune în spirală deschisă*, desen, 1981.

Scanned with OKEN Scanner



pag.55: *Studiu de îmbălsămare*, flowmaster, 1969.

pag. 64: *Omul-prăjitură*, un nou concept, 104 celule, 23 nivele, celule palpabile, desen, 1970.

pag. 69: *Stea de primăvară – Capstea*, desen pe hârtie, 1979.

pag. 80: *Inimă*, concept. De realizat din turtă dulce, 120 celule, schiţă, 1970.

pag. 109: *Siluetă umană, mişcare extatică.* Paul Neagu sub pseudonimul Philip Honeysuckle, peniţă pe hârtie, 1974.

pag. 110: *Idem.*

pag. 143: *Desen pentru o instalaţie cu doi Hyphen-i*, 1977.

pag. 169: *Încrucişare*, două piese, oţel sudat, vopsit în alb, 1980.

pag. 170: *Nouă staţiuni catalitice*, schiţă, 1990.

pag. 177 (sus): *Stea în ascensiune*, desen cu peniţă pe hârtie, 1979-1980.

pag. 177 (jos): *Desene în căutarea şi-n descoperirea staţiunilor catalitice*, 1985.

pag. 178-179: *Pagină de schiţe pentru staţiunile catalitice*, 1985.

pag. 180 (sus): *Hyphen* («Punte»), cerneală pe hârtie, 1985.

pag. 180 (jos): *Sculpturi catalitice – sistem de legi*, desen, 1986.

pag. 190: *Hyphen – Phallus – Ego*, desen, 1984.

Scanned with OKEN Scanner

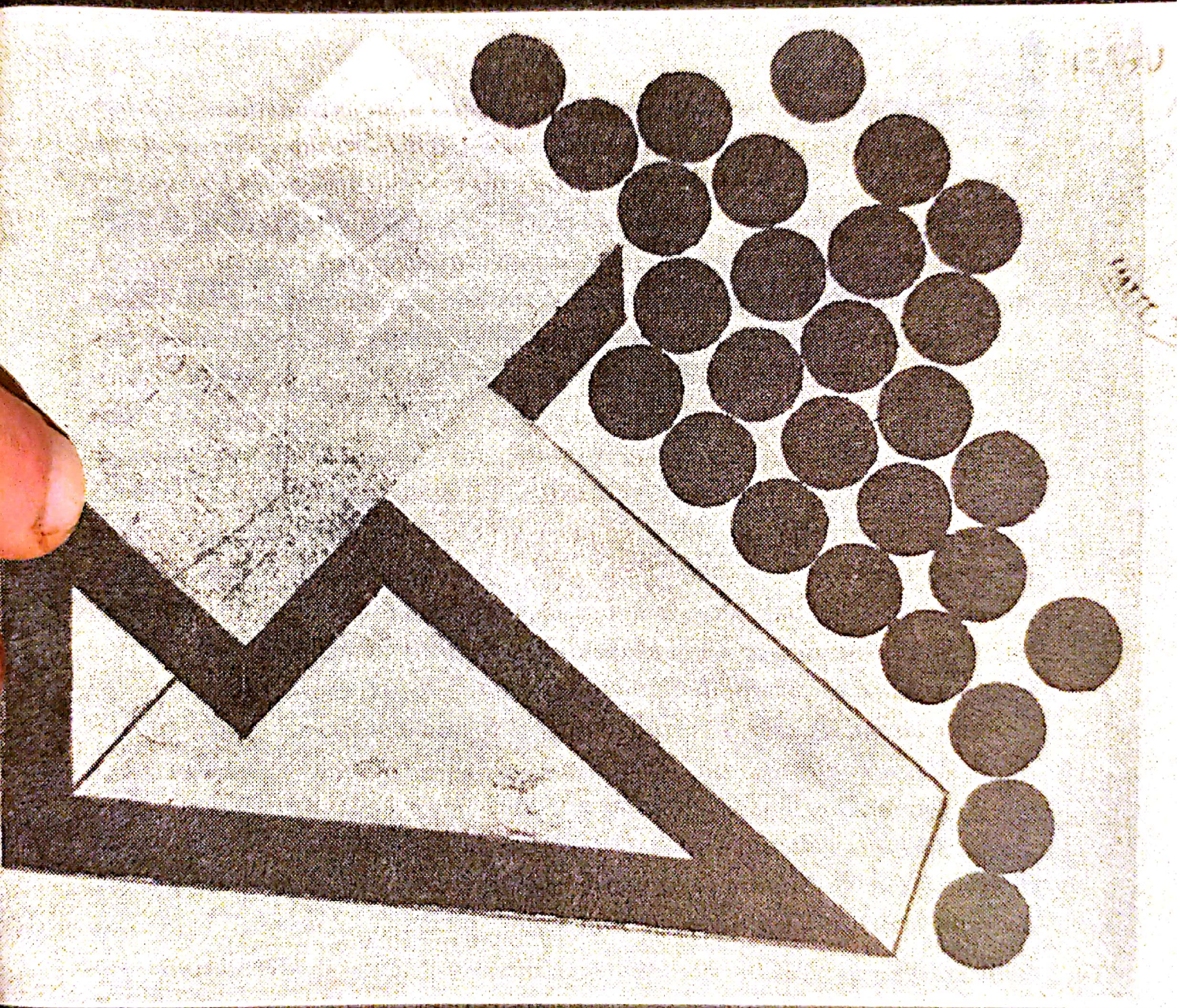
pag. 200: *Stea (meteor)*, desen colorat, 1979.
pag. 201: *Fuziune deschisă*, schiţă creion, 1978.
pag. 202 (sus): *Ploaie orizontală*, desen, colecţia Consiliul Britanic, 1976.
pag. 202 (jos): *Şase sculpturi catalitice*, schiţă colorată, colecţia Narrow Water Gallery
pag. 216 (sus): *Patru staţiuni*, bronz, 1990-1992.
pag. 216 (jos): *Hyphen – balansoar*, 1982.
pag. 223: *Newhyphen*, desen, 1992.
pag. 232: *Newhyphen*, oţel inoxidabil, 1992.
pag. 233: *Proiect pentru sculptura: «Turnul morii de lumină»*, creion pe hârtie, 1990.
pag. 243: *Focar*, schiţă, 1976.
pag. 270: *Edge Runner* («Alergător pe muchii»), mahon, frasin.
pag. 271: *Hyphen*, oţel inoxidabil, 1987.
pag. 272 (sus): *Hyphen de oţel şi Hyphen orange*, 1985-1987.
pag. 272 (jos): *Monolit deschis*, desen.
pag. 286: *Hyphen – rampă*, desen, 1976.
pag. 287 (sus): *Hyphen la lucru*, desen, creion pe hârtie, 1977.
pag. 287 (jos): *Hyphen asimetric*, desen, 1976.
pag. 323: *Hyphen cu rouă*, desen, 1989.
pag. 333: *Nouă entităţi*, tuş pe hârtie, 1991.
pag. 334: *Cardinal*, desen, 1987.
pag. 336-337: *Cardinal, peisaj din Santorini*, foto-desen, 1980.
pag. 338: *Cardinal catalitic*, desen, 1987.
pag. 344: *Triplu CapStea*, desen, 1992.
pag. 369: *Unnamed* («Nenumit»), *9^2 Rădăcină pătrată*, alamă pe oţel inox, 1990.
pag. 371: *Costum pentru performanţa «Tornadă în mişcare» şi «Ploaie orizontală»*, 1971.
pag. 375: *Nenumit*, exerciţiu, 1988.
pag. 376: *Paul Neagu la Academia Britanică din Roma*, atelier, 1991-1992.
pag. 383: *Nenumit*, 1990.
pag. 401: *Trei Hyphen-uri într-un cerc*, creion pe hârtie, 1979.
pag. 403: *Hyphen – izotop*, schiţă, 1990.
pag. 443: *Hyphen în suspensie*, 1989.

Redacţia revistei *Secolul 20* mulţumeşte domnului Paul Neagu pentru permisiunea de a reproduce în acest număr lucrări din creaţia sa, precum şi domnului Mihai Oroveanu – Director al ARTEXPO – şi domnului Matei Stîrcea-Crăciun, pentru generozitatea cu care ne-au pus la dispoziţie preţiosul fond iconografic.

Scanned with OKEN Scanner

20 spre 21

ZESTREA VIITORULUI



STÉPHANE LUPASCO

Scanned with OKEN Scanner

ARGUMENT

Deși simplă convenție calendaristică, sfârșitul unui mileniu dilată și înfierbântă conștiințele, până la limita extazelor sau a disperărilor colective. Acum o mie de ani, o mulțime de creștini au trăit cu o intensitate indescriptibilă teroarea sfârșitului lumii, încercând să-și făurească o pedagogie de ultimă oră a mântuirii. Secolul care încheie acest mileniu este parcă mai puțin exaltat, deși demoniile istoriei sale au fost multiple. Dacă întrebarea cu privire la un nou milenarism poate căpăta un răspuns categoric negativ, nu înseamnă nicidecum că, pentru o conștiință lucidă a vremilor noastre, nu se pun cu aceeași stringență o mulțime de probleme. Cu gândul la ceea ce va începe peste câțiva ani, orice om poate să se întrebe: ce zestre vom lăsa viitorului, noi – oamenii secolului al XX-lea? Oare obsesia distrugerii atomice a planetei, care a dominat perioada «războiului rece», va persista? Oare neliniștea privind explozia demografică se va accentua? Până unde va merge inconștiența ecologică a popoarelor? Dar mai ales va trebui să ne întrebăm dacă politica secolului nostru – în care războaiele au lăsat, pare-se, locul terorismului, iar pacea e continuu pusă în pericol de intoleranța unora – își va găsi un remediu.

Nu e vorba, desigur, să rezolvăm rapid și practic vreo problemă. Probabil că forțele în conflict își au, fiecare, motivațiile lor: ba chiar că, dincolo de voința oamenilor, destinele multor popoare își vor urma neabătut cursul. E vorba, însă, de ridicare – prin dialog și dezbatere publică – a tuturor acestor probleme, și a altora, la pragul de conștiință, care să facă din ele preocupări active și constante ale indivizilor, popoarelor, oamenilor de stat. Firește, întâi de toate ale individului: căci omul de rând a devenit astăzi germen fertil al realizării unei adevărate doxocrații – forță a opiniei publice, prin care societatea civilă poate să contracareze un stat abuziv.

Mileniul al treilea nu trebuie lăsat să debuteze exclusiv cu obsesiile și amenințările secolului al XX-lea, ci și cu preocuparea înfrigurată de a le fi făcut pe deplin conștiente măcar pentru cititorii noștri. Suntem convinși că singurul «exorcism» modern, eficient, împotriva lor, este acela al luciditătii.

ȘTEFAN AUG. DOINAȘ

Scanned with OKEN Scanner

SOLOMON MARCUS

20 spre 21

Problema identității

Stéphane Lupasco la revista *Le Troisième millénaire*

În ultima parte a vieţii sale, Stéphane Lupasco a colaborat sistematic la revista *Le troisième millénaire* fiind unul dintre fondatorii şi mentorii ei. Revista a avut o viaţă relativ scurtă, datorită, se pare, dificultăţilor financiare, dar a marcat o orientare care acum creşte în importanţă. A cultivat un tip de spiritualitate care ia în considerare aspectele cele mai semnificative ale celei de a doua jumătăţi a secolului nostru: proliferarea ştiinţelor informaţiei, dezvoltarea unei culturi sincretice şi holistice, în care opoziţii considerate multă vreme de nedepăşit (obiect/subiect, inert/viu, local/global, cultură/natură, adevărat/fals, ştiinţă/credinţă, cognitiv/aplicativ, ştiinţe ale naturii/ştiinţe sociale, ştiinţă/umanism) devin tot mai atenuate, făcând loc unei mentalităţi care, în termenii vehiculaţi azi, extrage tot ce este mai valoros în post-structuralism, post-modernism şi transdisciplinaritate. Prin aceasta, revista justifica în bună măsură titlul pretenţios pe care-l purta.

Datorită colegului meu, Basarab Nicolescu, discipol al lui Lupasco şi colaborator la revista în discuţie, l-am putut cunoaşte personal pe Lupasco, vizitându-l de două ori în locuinţa sa pariziană (ultima oară în iulie 1983) şi am beneficiat o perioadă de un abonament la revistă. Acum, cititorii revistei *Secolul 20* au posibilitatea să ia cunoştinţă cu articolele publicate de Lupasco în *LTM,* articole de obicei ignorate de cercetătorii operei lui Lupasco. Însă aceste articole conţin unele idei noi, foarte îndrăzneţe; am prezentat unele dintre ele în cartea mea *Paradoxul* (1984).

Una dintre cele mai interesante idei lupasciene dezvoltate în *LTM* (a se vedea articolul «La systémologie et la structurologie», nr. 7, martie-aprilie 1983) se referă la logica sistemică; pentru Lupasco, sistemul începe acolo unde logica clasică a identităţii, necontradicţiei şi terţului exclus îşi suspendă

Scanned with OKEN Scanner

validitatea. Lupasco distinge trei legi ale sistemului: antagonismul energetic dintre atracţie şi repulsie (încălcare a principiului contradicţiei), semiactualizarea concomitentă cu semipotenţializarea atracţiei şi repulsiei (încălcare a principiului terţului exclus şi înlocuirea sa cu principiul terţului inclus – starea *T*, cum o numeşte Lupasco, pentru a se prevala de iniţiala cuvântului *trei)* şi concomitenta identitate şi alteritate (în terminologia preferată de Lupasco: omogenitate şi eterogenitate) a componentelor unui sistem (concomitenţă interpretată de Lupasco drept o încălcare a principiului identităţii).

Prin această concepţie, Lupasco oferă una dintre cele mai radicale interpretări ale gândirii sistemice.

Manifestări de încălcare a logicii clasice au fost numeroase în ultimii două sute de ani, chiar dacă nu au fost totdeauna calificate ca atare. Geometriile neeuclidiene atribuiau postulatului paralelelor un statut care ieşea din cadrele logicii clasice, deoarece sfida principiul terţului exclus. Cu peste o sută de ani mai târziu, un statut similar avea să fie stabilit pentru alte două enunţuri fundamentale ale matematicii: axioma alegerii (fiind dată o familie F de mulţimi disjuncte nevide, există o mulţime care conţine câte un element şi numai unul din fiecare mulţime a familiei F) şi ipoteza continuului (orice mulţime nenumărabilă de numere reale este cardinal echivalentă cu mulţimea tuturor numerelor reale). Aceste enunţuri s-au dovedit a fi *independente* (nici afirmaţia, nici negaţia vreuneia dintre ele nu poate fi demonstrată, deci ele nu sunt nici adevărate nici false).

Sfidarea principiului terţului exclus a mers mână în mână cu sfidarea principiului contradicţiei. Mulţimile Russell (care se conţin pe ele însele ca elemente), de tipul mulţimii tuturor ideilor, mulţime care, şi ea, este o idee, vin în conflict cu principiul contradicţiei, după cum uşor se poate vedea. Principiul de complementaritate al lui Niels Bohr (1927) a însemnat şi el o încălcare a acestui principiu, prin transgresarea opoziţiei discret/continuu (particulă/undă) în ceea ce priveşte statutul obiectelor cuantice. O transgresare asemănătoare a fost realizată de A. Robinson în anii '60, în domeniul analizei non-standard: timpul discret (reprezentat prin momente consecutive) şi timpul continuu (implicând între oricare două momente o infinitate de alte momente) sunt aici unificate într-un model unic.

Paradoxul îşi extinde astfel aria de validitate, deplasându-se de la periferie spre centrul proceselor naturale, sociale şi spirituale. Structurile disipative ale lui Prigogine, rizomul investigat de Deleuze şi Guattari şi structurile autopoietice ale lui Maturana şi Varela sunt entităţi sistemice, a căror funcţionare urmează, în esenţă, scenariul schiţat de Lupasco, în ceea ce priveşte încălcarea principiilor contradicţiei şi terţului exclus. Să observăm că evoluţia cercetării, în anii '80 şi '90, a confirmat, în general, analizele lui

Scanned with OKEN Scanner

Lupasco. Pentru Lupasco, depăşirea logicii clasice nu mai e un fenomen de excepţie, un caz patologic, cum se considera altădată, ci o stare de normalitate a comportamentului sistemic. Iată că, la zece ani de la dispariţia sa, mulţimile lui Russell, considerate multă vreme patologice, au devenit obiecte nu numai acceptate, normale, ci şi foarte utile, în cadrul teoriei lui Peter Aczel şi Jon Barwise, a hipermulţimilor.

Tradiţionala clasificare a sistemelor în închise şi deschise este ameliorată în mod substanţial de Lupasco, pentru care există trei tipuri de sisteme. În primul tip se manifestă preponderenţa omogenităţii faţă de eterogenitate, în modul de distribuire a elementelor, evenimentelor, proceselor dintr-un sistem (un sistem fizic macroscopic evoluează conform celui de al doilea principiu al termodinamicii; închis, deci fără a primi energie din afară, acest sistem se va apropia tot mai mult de o stare de omogenitate termică). Cel de al doilea tip se referă la sisteme în care tendinţa de eterogenitate este mai puternică decât cea de omogenitate (exemplul tipic este cel al sistemelor biologice, capabile de schimburi de energie cu exteriorul, schimburi datorită cărora este împiedicată actualizarea omogenităţii). Originalitatea gândirii lupasciene apare cu deosebire în modul de concepere a celui de al treilea tip de sistem, la care se manifestă pe deplin divorţul de principiile logicii clasice (de fapt, acestea sunt singurele pentru care Lupasco argumentează încălcarea tuturor principiilor logicii clasice). Este vorba de acele sisteme în care tendinţa de omogenitate şi cea de eterogenitate se neutralizează reciproc, fiecare împiedicând actualizarea celeilalte şi rămânând astfel într-o stare de semi-actualizare, dar şi într-o stare de semipotenţializare, starea *T*, la care ne-am mai referit.

Exemple de sisteme de al treilea tip vin din direcţiile cele mai diferite. Nucleul atomic îşi menţine integritatea, în ciuda faptului că include forţe antagoniste; tendinţele de dezagregare se află în echilibru cu cele de coeziune. Pentru a-l dezagrega, trebuie produsă o inegalitate a aşa-numitelor interacţii tari, situaţie care se poate obţine prin bombardarea nucleului atomic cu energia uriaşă dezvoltată de reactorii de particule. Un al doilea exemplu dat de Lupasco este sistemul neuropsihic bazat pe coexistenţa fizicului şi a biologicului, omogenitatea macroscopică a celui dintâi aflându-se aici în echilibru cu eterogenitatea celui de al doilea. Violarea acestui echilibru duce la boală: schizofrenie, dacă are loc o hipertrofie a omogenităţii mentale; manie şi depresie, dacă are loc o hipertrofie a eterogenităţii mentale. Rezultă că antinomia este în acest caz un simptom de sănătate somato-psihică, în timp ce absenţa ei e un semn de boală. Nu altfel se petrec lucrurile în cazul sistemelor sociale, unde echilibrul dintre omogenitate şi eterogenitate asigură democraţia; exacerbarea omogenităţii duce la dictatură iar exacerbarea eterogenităţii duce la anarhie.

Scanned with OKEN Scanner

Analize ulterioare (a se vedea scrierile din ultimii ani ale lui Basarab Nicolescu) au arătat că şi creativitatea artistică funcţionează ca un sistem de al treilea tip. Se află deci reunite în aceeaşi paradigmă sisteme care, în mentalitatea tradiţională, erau considerate atât de disparate încât nu puteau fi asociate în nici un fel: nucleul atomic, aparţinând lumii fizice, sistemul neuropsihic, aparţinând universului biopsihic şi creativitatea artistică, aparţinând universului spiritual. În schimb, nucleul atomic şi un obiect fizic macroscopic, deşi aparţin aceluiaşi univers – universul fizic –, sunt, sub aspect sistemic, de tipuri radical diferite.

Dacă violarea principiului contradicţiei şi a principiului terţului exclus a fost în general recunoscută şi acceptată de cei mai mulţi autori, chiar dacă de multe ori nu în mod explicit, mai greu a fost recunoscută încălcarea principiului identităţii, de natură a provoca o stare de aparentă anarhie în câmpul cunoaşterii. Să examinăm deci mai îndeaproape ideea de identitate, modul în care înţelege Lupasco încălcarea principiului respectiv şi în ce măsură interpretarea sa a fost acceptată de comunitatea ştiinţifică.

Identitatea unui obiect a fost de obicei înţeleasă ca o calitate sau o condiţie de a rămâne acelaşi. Geneza conceptului de identitate se află în antiteza care a apărut în filosofia greacă între eleatism (Parmenide) şi heraclitism (Heraclit), acesta din urmă negând identitatea unui obiect, ca urmare a neîntreruptei sale metamorfoze *(devenirea* la care se referă mulţi autori contemporani, de exemplu Prigogine). Parmenide recunoaşte identitatea obiectelor, dar are în vedere nu aspectul temporal, ci pe cel sincronic. Principiul identităţii (A este A) a apărut în legătură cu natura judecăţilor: pot coincide predicatul şi subiectul (ca în «Socrate este Socrate»)? Scolasticii asociază principiul identităţii cu principiul aristotelic al contradicţiei: A este A; A nu este non A.

Problema epistemologică a identităţii unui obiect sau concept este aceea a posibilităţii delimitării obiectului (sau a conceptului) considerat de ceea ce este străin lui. Această problemă i-a preocupat pe vechii greci. Eubulides a atras atenţia asupra dificultăţii problemei: în cazul unor entităţi ca «o grămadă de boabe de grâu» sau «un om chel». Dificultatea se referă aici atât la aspectul temporal (inexistenţa, în general, a unui moment la care un om devine chel) cât şi la cel sincronic (dificultatea frecventă de a distinge un om chel de unul nechel). Problema nu este nici până azi rezolvată în mod satisfăcător. Mai sunt apoi predicate de tipul «mare», «mic», «greu», «inteligent», «albastru», pe care logica actuală le încadrează în clasa predicatelor imprecise *(fuzzy),* în sensul inexistenţei unei frontiere precise între predicatul respectiv şi negaţia sa. Să observăm că «grămadă» şi «chel» prezintă o dificultate suplimentară: nu sunt afectate de adăugarea sau

Scanned with OKEN Scanner

excluderea unui element. Chelia nu dispare prin adăugarea unui fir de păr, iar non-chelia nu devine chelie prin pierderea unui fir de păr.

De fapt, mai toate predicatele sunt imprecise iar matematica şi arta recurg la universuri de ficţiune pentru a le evita. Domeniul juridic stabileşte convenţii care preiau o parte precisă a unor predicate imprecise, acestea din urmă devenind astfel predicate binare: vinovat/nevinovat.

De la înţelegerea substanţialistă a identităţii s-a trecut treptat la înţelegerea ei structurală. Un rol important l-a avut, în această privinţă, evoluţia chimiei în secolul XIX, prin descoperirea isomerismului. Doi compuşi chimici pot fi substanţial identici (aceleaşi tipuri de atomi şi acelaşi număr de atomi la fiecare tip), dar structural diferiţi (atomii sunt aranjaţi în mod diferit).

Problema de mai sus este prezentată cu o deosebită măiestrie de Roald Hoffmann (laureat al premiului Nobel pentru chimie) în cartea sa *The same and not the same* (Princeton University Press, 1995). Titlul este semnificativ şi în acord perfect cu concepţia lui Lupasco; acesta atrage atenţia că electronii dintr-un atom sunt, pe de o parte, identici, nu putem distinge substanţial sau comportamental doi electroni, dar, pe de altă parte, conform principiului de excluziune al lui Pauli, ei sunt diferiţi, deoarece au numere cuantice diferite. Ideea este întărită şi de Douglas Hofstadter (autorul celebrei cărţi *Goedel, Escher, Bach),* într-un articol recent («Breaking out of egocentrisms and chauvinisms: the manylayered process of building a modern mind». Bloomington, Indiana, 1997), unde afirmă textual (p. 5): «doi electroni nu au absolut nici o diferenţă intrinsecă», recunoscând, pe de altă parte, că cei doi electroni pot fi consideraţi şi diferiţi. De fapt, nici Hoffmann, nici Hofstadter nu fac vreo referinţă la Lupasco şi nici Hofstadter nu face referinţă la Hoffmann, dar convergenţa ideilor lor este manifestă, fără ca viziunea lor de ansamblu să fie aceeaşi. Hoffmann are în vedere distincţia dintre identitatea substanţială şi cea structurală. Hofstadter se referă la statutul electronilor, fără a-şi extinde consideraţiile la categorii mai generale de situaţii. Lupasco are în vedere comportamentul sistemic, mult mai complex decât cel structural. Numitorul comun al acestor autori este ideea că există mai multe moduri de a înţelege identitatea şi că între aceste moduri pot exista neconcordanţe şi chiar conflicte. Identitatea într-un sens coexistă cu alteritatea într-un alt sens.

Identitatea structurală a devenit în secolul XX de o importanţă covârşitoare, deosebit de convingător fiind, în această privinţă, domeniul biologiei. Atomii din care este alcătuit corpul nostru se reînnoiesc total pe parcursul a cinci ani, deci identitatea noastră materială se schimbă complet în acest răstimp; în schimb, modul de aranjare a acestor atomi, structura în care ei se organizează, *pattern*-ul respectiv rămân neschimbate sau se schimbă atât de puţin încât această schimbare nu împiedică recunoaşterea

Scanned with OKEN Scanner

identităţii noastre cu cel care am fost în urmă cu cinci ani. Genele noastre se schimbă şi ele mereu, dar modul lor de organizare poate rămâne acelaşi timp de o sută de milioane de ani.

Problema metafizică a identităţii (de origine psihologică) se referă la identitatea sinelui, adică la proprietatea unui subiect individual de a simţi că rămâne acelaşi, în ciuda metamorfozelor sale; frustrarea şi alienarea se constituie în adversari tot mai periculoşi ai capacităţii de păstrare a identităţii sinelui. Într-un articol recent («The cognitive self under successive shocks», *Cadernos do Centro Estudos em Ciencias Cognitivas e Semiotica,* Universidade do Sao Paulo nr. 2, iunie 1997), am urmărit diferite şocuri la care a fost supus sinele cognitiv din cele mai vechi timpuri şi până azi şi am căutat să arăt că de fiecare dată sentimentul de alienare a fost până la urmă învins şi ceea ce iniţial a fost resimţit ca o ameninţare a sinelui a devenit ulterior o nouă sursă de creativitate umană. Dar, de fiecare dată, s-a produs o modificare a modului de a înţelege identitatea sinelui. Criza de identitate este de obicei felul în care resimţim schimbarea modului de a înţelege identitatea.

Este acum momentul potrivit de a aduce în discuţie ideile unui autor din secolul trecut, a cărui analiză pătrunzătoare a identităţii sinelui, desigur fără jargonul sistemic actual, dar în convergenţă cu gândirea sistemică actuală, se regăseşte la Lupasco.

Îl avem în vedere pe Charles Sanders Peirce. Ca filosof şi logician care, prin formaţia sa, era şi chimist şi matematician, acesta s-a aflat în cea mai bună poziţie pentru a înţelege natura pur relaţională, opoziţională, a identităţii sinelui: «Devenim conştienţi de noi înşine în măsura în care devenim conştienţi de non-sinele nostru» (Peirce, *Collected Works,* vol. 1-6, Cambridge, Harward University Press, 1931-1935; toate citatele care urmează sunt extrase din aceste volume).

Cheia înţelegerii identităţii individuale o constituie categoria secondeităţii: «ideea de *altul,* de *nu,* devine un adevărat pivot al gândirii. Acestui element îi dau numele de *secondeitate*». Secondeitatea este, pentru Peirce, categoria *altuia,* a *negării* şi, în acelaşi timp, a *existenţei individuale.* Această viziune se aşază în tradiţia lui Spinoza şi Hegel şi avea să triumfe în ultima sută de ani, în gândirea structuralistă (să ne amintim de sloganul lui Ferdinand de Saussure: în limbă nu există decât diferenţe). Dar Peirce adaugă la viziunea sa structurală şi una pe care azi o numim sistemică: «concepem existenţa altor lucruri prin modul în care ele interacţionează», «un individ este ceva care reacţionează», «orice există, ex-sistă *(ex-sists),* cu alte cuvinte acţionează asupra altor existenţe, obţinând astfel o autoidentitate», «identitatea sinelui este dată de relaţia sa cu ceilalţi».

Scanned with OKEN Scanner

Regăsim aceste idei ca o componentă a comportamentului sistemic, în filosofia lui Lupasco.

Dar în ce constă identitatea sistemică? Termenul de *sistem* devenise important încă de la începutul secolului XX, de exemplu în lingvistică. F. de Saussure considera că limba este *un système où tout se tient,* iar manifestul Cercului lingvistic de la Praga foloseşte de mai multe ori acest termen. Prin «sistem» se înţelegea atunci un ansamblu în care se manifesta o solidaritate a localului şi globalului, astfel încât orice modificare locală are consecinţe globale. Teoria sistemelor, dezvoltată începând cu anii '50, păstrează şi chiar întăreşte acest atribut, dar îi adaugă aspectul pronunţat dinamic al legăturii dintre local şi global (aspect care se regăseşte la Lupasco: «logica dinamică a contradictoriului») şi caracterul esenţial conflictual al acestei legături. Chiar şi conceptul de sistem formal, introdus de Hilbert în anii '20, capătă ulterior (prin teorema de incompletitudine a lui Gödel) un caracter sistemic, prin conflictul dintre nevoia de consistenţă şi aceea de completitudine. În aceste condiţii, identitatea componentelor unui sistem este pur interactivă, această interacţie incluzând, cum spune Lupasco, atât atracţii cât şi repulsii, fiind deci atât conflictuală cât şi sinergetică. Este o identitate de câmp, în contrast cu identitatea atomistică tradiţională.

Lupasco s-a raportat insuficient la ideile altor autori contemporani cu el, pentru a-şi valorifica mai bine propriile sale idei. El nu s-a raportat nici la Ch. S. Peirce, care ar fi trebuit să-i atragă atenţia cel puţin prin obsesia ternarităţii, care constituie pivotul semioticii sale, organizate în jurul a trei categorii fundamentale: primeitate, secondeitate şi terţeitate. Ce este comun şi ce este diferit în ternaritatea lupasciană faţă de cea peirceană? Iată o temă de cercetare.

Dar problema identităţii se pune nu numai pentru elementele unui sistem, ci şi pentru sistem ca atare. Nu mai putem dezvolta aici acest aspect al filosofiei lui Lupasco incluzând şi raporturile sale cu ideile altor autori, ca Jacques Costagliola, François Jacob, J. C .Miller, Marc Beigbeder, Constantin Noica, Jeffrey S. Stamps şi Arthur Koestler; am discutat însă despre toate acestea în cartea noastră *Timpul* (Editura Albatros, Bucureşti, 1985)

Scanned with OKEN Scanner

ILIE PÂRVU

20 spre 21

Registrul interogației metafizice la Ștefan Lupașcu

Realizările teoretice ale lui Ştefan Lupaşcu sunt uneori asociate, de exegeţi avertizaţi, cum este G. Durand, celor ale matematicianului francez René Thom sau ale lingvistului american Noam Chomsky. Această asociere – oricât de surprinzătoare – nu este cu totul întâmplătoare. Ea pune în evidenţă – la un anumit nivel al reflecţiei – noutatea remarcabilă a creaţiilor lui, dar şi faptul că ideile sale au avut de înfruntat curente dominante ale ştiinţei şi filosofiei secolului. Aşa cum gramaticile generative ale lui Chomsky sau programul lui de edificare a unei gramatici universale sunt primite şi azi cu anumite rezerve, după cum matematicile calitativului ale lui Thom sunt considerate, cel mult, o metodologie euristică, şi concepţiile lui Lupaşcu din logică, metodologie sau ontologie au fost cu greu acceptate ca reprezentând o direcţie fertilă a gândirii teoretice, cu o potenţială influenţă profundă asupra celor mai diverse domenii. Ca şi în cazul celor doi oameni de ştiinţă «neortodocşi», receptarea şi situarea corectă a contribuţiilor lor teoretice a întârziat atât de mult şi din cauza limbajului lor, pentru a nu vorbi de modul de construcţie şi de expunere a teoriilor lor.

Comparaţia celor trei gânditori contemporani nu trebuie însă să se oprească aici. Tuturor le este comună iniţiativa unei modificări profunde a modului de gândire din ştiinţă şi a tipului relaţiei dintre ştiinţă şi filosofie. Dacă prin teoria competenţei şi a realizării Chomsky ne oferă o perspectivă nouă asupra nivelurilor de organizare a facultăţilor cognitive, cu virtuţi de generalizare paradigmatică, iar Thom construieşte pentru prima oară un schematism adecvat categoriilor noii Critici a Raţiunii Ştiinţifice, Lupaşcu propune un înţeles nou şi o codificare logică originală nucleului transcendental al sistemelor conceptuale, acelui palier raţional la care nu se cate-

Scanned with OKEN Scanner

gorializează ființa intrată în orizonturi determinate, ci însești condițiile de posibilitate ale existenței, ființa în acțiunea ei regulativă. De la Aristotel și până la Whitehead acest nivel al «existenței ca existență», al determinațiilor convertibile cu ființa cerea o super-categorie, potențialitatea, sau mai degrabă o matrice originară de corelații categoriale (potențial/actual, infinit/finit, întreg/parte etc.). Or, noutatea cea mai remarcabilă a lui Ștefan Lupașcu o reprezintă încercarea sa de a tematiza acest nivel al «transcendentalilor» prin structura dinamică elementară virtual/actual, dându-i o formulare logică nouă și regândind relația lui cu sistemul categoriilor «naturale» și cu restul principiilor cunoașterii în termenii unui model metafizic ce domină arhitectonic (nu prin subsumare deductivă) celelalte paliere ale reconstrucției conceptuale a lumii.

Gaston Bachelard semnala, încă în 1940, semnificația metafizică a lucrărilor lui Lupașcu. În cartea sa, *Filosofia lui Nu,* întâlnim următoarea apreciere: «În teza sa remarcabilă despre *Dualismul antagonist și exigențele istorice ale spiritului,* Ștefan Lupașcu a studiat pe larg toate dualitățile care se impun cunoașterii atât din punct de vedere științific cât și din punct de vedere psihologic. Ștefan Lupașcu și-a dezvoltat filosofia sa dualistă raportând-o la rezultatele fizicii contemporane într-o lucrare pe care a binevoit să ne-o comunice în manuscris. Această ultimă lucrare desprinde în mod fericit din microfizică o metafizică solidă».[1] Aceeași dimensiune metafizică este pusă în evidență și de Basarab Nicolescu, discipol și exeget al lui Lupașcu: «Este adevărat că filosofia lui Lupașcu pornește de la rezultatele cele mai generale ale științei contemporane, dar ea încearcă să extragă din aceste rezultate ceea ce este și mai general în căutarea invarianței și universalității. Și tocmai în această *invarianță,* în căutarea de legi generale care guvernează fenomenele la toate nivelurile rezidă, după părerea noastră, înrudirea intimă între filosofia lui Lupașcu și Tradiție».[2]

Acest universal, înțeles de Lupașcu nu ca un general al abstracției aristotelice, ci ca un invariant al condițiilor determinative, care regizează nu atât «fenomenele la toate nivelurile», cât mai ales trecerea între aceste orizonturi ale existenței, logica self-organizării evolutive, este exprimat rațional în mod esențial prin structura dualistă elementară virtual/actual. Acest mecanism elementar organizează și reglează, domină arhitectonic toate cuplurile categoriale prin care se exprimă «pulsația universalului». Căutarea și determinarea de către Lupașcu a unei asemenea matrici super-categoriale se

---

[1] G. Bachelard, *Dialectica spiritului științific modern* (Antologie de Vasile Tonoiu), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, vol. 1, pp. 368-369.

[2] B. Nicolescu, *Nous, la particule et le monde,* Paris, 1985, p. 67.

Scanned with OKEN Scanner

constituie ca una dintre contribuţiile cele mai semnificative ale metafizicii contemporane.

Această perspectivă metafizică i s-a impus cu stringenţă lui Lupaşcu din cercetarea experienţei teoretice a microfizicii. Pentru a răspunde la provocarea «dualităţii cuantice» generate prin introducerea «în inima reprezentărilor matematico-fizice a microfenomenelor» a noţiunilor duale de undă şi corpuscul, Lupaşcu trece analiza în planul veritabil metafizic, al condiţiilor de posibilitate, încercând să formuleze principiul originar, regulativ pentru toate antagonismele categoriale: «pentru spirit – se înţelege, este vorba de spiritul omenesc – cel mai simplu dualism creează dificultăţi considerabile. Cum este deci posibilă o dualitate a lucrurilor? Dacă între ele există efectiv o ruptură, ele constituie două lumi paralele care nu pot decât să se ignore reciproc. În consecinţă, cum le poate sesiza spiritul fără să opereze contactul uneia cu cealaltă printr-o intervenţie miraculoasă, fără să apeleze, ca Leibniz, la o armonie prestabilită, la un agent de natură divină? Dar dacă aceste două lumi nu sunt izolate una de alta, mai constituie ele o adevărată dualitate? Aceasta n-ar fi decât modală sau aparentă; n-ar exista dualism propriu-zis: un monism, realist sau idealist, le-ar contopi şi ceea ce i-ar constitui structura fundamentală ar fi o identitate sau o pluralitate riguros eterogenă. În primul caz, cum ar fi posibilă o multiplicitate, fie şi aparentă? În al doilea caz, cum o pluralitate riguroasă poate, invers, să genereze al doilea termen, fie şi aparent, al identităţii? Mai mult, cum ar fi posibilă, în ambele cazuri, cunoaşterea uneia sau celeilalte, pentru că numai una dintre ele poate constitui în acelaşi timp realitatea şi adevărul?»[3].

Ceea ce este caracteristic filosofiei lui Lupaşcu, şi acest lucru este exemplar realizat în *Experienţa microfizică şi gândirea umană* (publicată în 1940 în colecţia franceză a Editurii Fundaţiilor şi reluată, un an mai târziu, de editura pariziană P.U.F.), este încercarea de a transforma metafizica dintr-o construcţie speculativă detaşată de gândirea ştiinţifică efectivă într-o veritabilă cercetare fundaţională, o întreprindere analitică şi «experimentală» în acelaşi timp, «inductivă» şi «deductivă», ce se articulează prin examinarea experienţelor fundamentale ale ştiinţei din perspectiva întrebărilor de posibilitate. Lupaşcu nu extinde fără soluţie de continuitate principiile teoretice ale ştiinţei, oricât de mare ar fi extensiunea lor şi oricât de revoluţionare ar fi teoriile, ci propune o generalizare raţională a acestora de un tip special, prin care nu se prelungeşte doar liniar domeniul de semnificaţie şi validitate al unor constructe ştiinţifice, ci acestora li se adjoncţionează domeniul «entităţilor» determinative, al logicii organizării, al «condiţiilor de posi-

---

[3] Şt. Lupaşcu, *Experienţa microfizică şi gândirea umană*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1992, p. 88.

Scanned with OKEN Scanner

bilitate» – care, din simple elemente ideale *(entia rationis)* ca acelea ale oricărei generalizări «raţionale», se transformă la momentul următor al analizei în temei al existenţei şi unităţii întregului câmp existenţial.

Tocmai această modalitate de a construi specificul metafizicii şi relaţia ei cu ştiinţa prin «generalizare intensivă» l-a condus pe Lupaşcu la investigarea structurii dinamice elementare şi la formularea uneia dintre cele mai originale şi importante concepţii filosofice asupra *potenţialităţii.*

În istoria filosofiei potenţialitatea a fost fie concepută doar «negativ» (la Aristotel, a fi *in potentia* semnifica a nu exista în mod autentic), fie a fost redusă la noncontradicţia logică (la Leibniz, în ciuda modelului său matematic al lumilor posibile şi al relaţiei lor cu lumea actuală – «cea mai bună dintre lumile posibile»), fie tematizată exclusiv epistemologic (la Kant, posibilul exprimă un moment al constituirii obiectului cunoaşterii de experienţă, când acesta e proiectat nu doar în conformitate cu «condiţiile universale ale experienţei», dar şi cu «condiţiile formale ale experienţei – în ceea ce priveşte intuiţia şi conceptele»), fie redusă la o simplă «variabilă intermediară» a discursului cu viză de realitate (singura modalitate admisă de unii filosofi analitici ar fi cea *de dicto).*

În secolul XX, pornind de la cea mai revoluţionară teorie din ştiinţa fizicii, mecanica cuantică, s-a propus pentru prima oară o interpretare ontologică a posibilităţii, o ridicare a virtualului la demnitatea ontologică deplină a existenţei real-actuale. Acest merit revine, în primul rând, lui Werner Heisenberg care, pentru a interpreta coerent formalismul cuantic, a propus ca «domeniu de referinţă» al acestei teorii abstracte o lume de potenţialităţi, care numai prin intervenţia aparatului de măsură se «converteşte», parţial şi complementar, în actualitate. Heisenberg a formulat cea mai importantă consecinţă metafizică a teoriei cuantice prin ideea că aceasta necesită o nouă categorie, pentru a desemna starea cuantică, o «modalitate situată între posibilitatea logică şi actualitate» pe care el o numeşte *potentia.*[4] După Heisenberg, starea cuantică a microobiectelor nu este – în afara observării – descrisă în termeni «obiectivi», ci «ea conţine enunţuri asupra posibilităţilor sau mai bine a tendinţelor *(potentia* în filosofia lui Aristotel)».[5]

Aşa cum observă însă A. Shimony, referirea istorică la Aristotel ar putea fi lăsată de-o parte, deoarece potenţialitatea cuantică este lipsită complet de semnificaţia teleologică, centrală la Stagirit, ceea ce rămâne comun cu Aristotel fiind doar caracterul indefinit al unor proprietăţi ale sistemului, con-

---

[4] A. Shimony, «Reflections on the philosophy of Bohr, Heisenberg and Schrödinger», în *Search for a Naturalistic Worldview,* vol II, *Natural Science and Metaphysics,* Cambridge Univ. Press, Cambridge/Mass., 1993, p. 31.

[5] W. Heisenberg, *Physics and Philosophy,* Harper, New York, 1962, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

siderat «în sine», aflat în afara interacţiunii cu aparatul de măsură. Heisenberg introduce pentru prima oară, pentru interpretarea mecanicii cuantice, o ontologie a potenţialităţii: «Acest concept al stării va introduce prima determinare privind ontologia teoriei cuantice. Se vede dintr-o dată că această utilizare a cuvântului „stare", în special termenul „stare coexistentă" este atât de diferită de ontologia obişnuită materialistă încât ne-am putea îndoi că folosim o terminologie adecvată. Pe de altă parte, dacă se utilizează cuvântul „stare" pentru a descrie o anumită potenţialitate mai degrabă decât o realitate – am putea chiar înlocui termenul de „stare" prin acela de „potenţialitate" – atunci conceptul de „potenţialităţi coexistente" este cu totul plauzibil, deoarece o potenţialitate poate conţine sau poate să se suprapună cu alte potenţialităţi».[6]

Această interpretare ontologică se confruntă însă cu o problemă dificilă, aceea de a explica cum are loc tranziţia de la potenţialitate la actualitate. În termeni tehnici, cum are loc «reducerea pachetului de unde»? La Heisenberg există două soluţii, deşi acestea nu par a fi distinse clar sau, mai degrabă, între ele Heisenberg nu se decide în mod hotărât. Prima soluţie, epistemică, mai apropiată de spiritul lui Bohr, consideră că, în afara interacţiunii cu aparatul, descrierea abstractă a mecanicii cuantice nu oferă informaţia suficientă pentru a determina referinţa teoriei în termeni de realitate; numai intervenţia aparatului completează această informaţie permiţând caracterizarea «completă» a obiectului cuantic şi, deci, reprezentarea lui ca realitate fizică. A doua interpretare consideră că intervenţia aparatului de măsură selectează o potenţialitate din ansamblul de stări virtuale şi o actualizează; această perspectivă permite exprimarea matematică riguroasă a tranziţiei potenţial/actual, constituind – după Shimony – «unul din cazurile rare în care o problemă metafizică admite un răspuns matematic, aşa cum spera Leibniz». În concluzie, scrie Shimony, «Heisenberg a degajat din mecanica cuantică o teză metafizică profundă şi radicală: aceea că starea unui obiect fizic este o colecţie de potenţialităţi. Dar descoperirea lui e incompletă, deoarece tranziţia de la potenţialitate la actualitate rămâne misterioasă».[7]

Metafizica lui Heisenberg, în faţa acestei dificultăţi, rămâne într-o stare «metastabilă» şi adesea ea poate cădea într-una din stările stabile, de exemplu, kantianismul. Aşa cum observa Lupaşcu, «Heisenberg... va fi obligat, în unele privinţe, să dea înapoi, sub raport filosofic, pe căi ocolite: după ce va fi considerat că observatorul este legat de lucrul observat şi că, astfel, nedeterminarea este inerentă fenomenelor înseşi, el va continua să pos-

---

[6] *Ibidem*, p. 185.
[7] A. Shimony, *op. cit.*, pp. 315-316.

Scanned with OKEN Scanner

tuleze un univers exterior, independent de noi, necontradictoriu în esenţa lui, dar perturbabil şi perturbat de intervenţia noastră în scopul de a-l cunoaşte; un univers raportat la imagini, la concepte, care, ele, sunt contradictorii. Dacă nu vom putea face predicţii decât într-un mod probabilist... asupra mişcării şi poziţiei viitoare a corpusculului nostru, este din vina unei contradicţii inerente Naturii înseşi? Dar atunci cuanta de acţiune, dualismul său contradictoriu, care a antrenat imposibilitatea reducţiei clasice a erorilor şi care făcea dovada unui conflict esenţial al discontinuului cuantic însuşi, nu mai are decât o semnificaţie subiectivă, şi se revine la un criticism kantian de un gen nou».[8]

Concepţia ontologică a lui Lupaşcu poate fi considerată un răspuns «stabil» la dificultatea înţelegerii raportului virtual/actual, a trecerii de la potenţialitate la actualitatea exprimată în simbolismul formal al mecanicii cuantice. În primul rând, Lupaşcu acordă pentru prima dată un statut ontologic deplin super-categoriei potenţialităţii. Din studiul aceleiaşi teorii cuantice Lupaşcu desprinde, ca o consecinţă «de cea mai mare importanţă epistemologică», noul regim ontologic al posibilului şi «decalajul» metafizic faţă de ştiinţa clasică. Următorul fragment din opera lui Lupaşcu mi se pare, în această privinţă, un text fundamental pentru metafizica secolului XX:

«Mai întâi noţiunea de realitate virtuală, potenţială, de existenţă a posibililor se încrustează în miezul ştiinţei fizice. O experienţă precum cea a descompunerii printr-o prismă sau printr-o reţea, este o experienţă de actualizare a unei mărimi în detrimentul celorlalte mărimi posibile de aceeaşi natură. Mai multe poziţii sau mai multe cantităţi de mişcare care domină, ca să zicem aşa, corpusculul de la înălţimea virtualităţii lor înainte de actualizarea probabilistă pe care o va efectua o anumită experienţă de descompunere. Când o poziţie sau o cantitate de mişcare (de altfel, întotdeauna mai mult sau mai puţin definită, precizată, *monist actualizată)* va putea fi atribuită corpusculului, ce devin acele alte poziţii sau alte cantităţi de mişcare posibile? Pe de altă parte, care este realitatea lor, înainte de alegerea operată de descompunere, care se prezintă astfel ca un soi de trecere de la potenţă la act? Gândirea logică din ştiinţa clasică nu ar putea acorda realitate unui pur posibil, a ceea ce nu este nici da nici nu, nici adevărat nici fals, nici real nici ireal. Desigur, fizica clasică utilizase deja noţiunea de probabilitate, de exemplu când vorbeşte de energie potenţială sau de potenţial electric. Dar aceasta constituia mai degrabă măsura matematică a capacităţii unei mărimi, capacitate şi mărime care nu aveau nimic virtual, în gândirea fizicianului: în existenţa lor obiectivă ele erau sau nu erau. În noua fizică

---

[8] Şt. Lupaşcu, *op. cit.*, pp. 140-141.

Scanned with OKEN Scanner

va fi vorba de o virtualitate obiectivă şi fizic intrinsecă. Celebra problemă de a şti dacă culorile există deja în lumina albă în stare potenţială (ceea ce, notează L. de Broglie, provoacă o adevărată „indispoziţie" în spiritul celor care abordează optica fizică) sau dacă prisma e cea care le creează, se rezolvă, în stadiul de dezvoltare al gândirii fizice contemporane, prin obligaţia de a accepta existenţa virtualului, obiectivitatea posibilului. De a-l accepta ca un fapt teoretic şi totodată comod, întrucât microfizica nu dispune de un cadru logic explicit pentru a-l integra. Într-adevăr, acceptând noţiunea de realitate potenţială, de stare virtuală, trebuie acceptată şi cea de realitate actuală, de stare trecută în act, şi deci însăşi noţiunea de trecere de la posibil la real, de la potenţial la actual; noţiune care generează în mod necesar noţiunea inversă de trecere de la real la posibil, de la actual la potenţial... Suntem deci aici în faţa unui nou fel de dualitate contradictorie, care se transcende pe sine prin trecerea în act a unuia dintre termenii săi şi virtualizarea celuilalt. (Mecanism de transcendere singur posibil pentru orice dualitate contradictorie şi care defineşte mecanismul însuşi al oricărei cunoaşteri, ca şi al oricărei existenţe, aşa cum am arătat în lucrările noastre anterioare, care totuşi nu se ocupau de microfizică.)»[9]

În acest text de mare densitate filosofică trebuie să observăm nu numai noua valorizare ontologică a potenţialităţii, dar şi – ceea ce constituie a doua contribuţie metafizică a lui Lupaşcu – înscrierea dualităţii virtual/actual într-o structură dinamică elementară. formalizată ulterior prin logica dinamică a contradictoriului, singura aptă să-i asigure potenţialităţii «stabilitatea ontologică». Prinsă în acest «mecanism transcendental», posibilitatea se determină ontologic plenar, încetând a mai fi doar o «umbră a actualităţii» (Wittgenstein).

Acest model elementar al super-corelaţiilor categoriale este întemeiat de Lupaşcu pe o generalizare raţională a ideii complementarităţii a lui Niels Bohr, pe care o consideră doar o modalitate de a reinstaura, în reprezentarea conceptuală a lumii fizice, a principiilor de identificare şi raţionale ale fizicii clasice, de a aplica coerent, necontradictoriu la experienţa microfizică idealizările clasice prin limitarea utilizării lor simultane; generalizarea lui Lupaşcu, denumită «complementaritate contradictorie» redefineşte complementaritatea ca un mecanism ontologic autentic, nu doar ca o schemă metodologică, şi anume ca un dualism fondator ireductibil: «Complementaritatea nu este contradictorie în idealizările ei macroscopice care permit postularea unei Naturi prin aceasta noncontradictorie; ea nici nu este contradicţie într-un sens absolut, în sânul acestei Naturi; ea este contradictorie în mod relativ şi datorită trecerii spre act (iar nu *în* act) a celor doi ter-

[9] *Ibidem*, pp. 119-121.

Scanned with OKEN Scanner

meni ai ei, care pun progresiv în evidenţă, până la nivelul cuantei, caracterul lor antagonist».[10]

Interpretarea lui Lupaşcu este conformă nu doar cu inegalităţile lui Heisenberg, cărora le dezvăluie temeiul ontologic, dar şi cu formalismul operatorial al teoriei cuantice: «Esenţa noţiunii de operator – scrie Lupaşcu, urmându-l pe Bachelard – ne introduce în operaţia de actualizare a valorilor de identitate, în acel comportament care tinde să impună unei „realităţi mai mult sau mai puţin amorfe" o coerenţă abstractă, o ordine, şi aceasta graţie trecerii de la potenţial la real (mai curând *spre* real) a raţionalismului ideilor platoniciene *operante,* care se substituie *lucrurilor operate,* a pozitivismului spiritului care ia locul pozitivismului lucrurilor».[11]

Modelul metafizic în care «actualitatea şi virtualitatea sunt concepute ca proprietăţi constitutive ale fiecăruia dintre ordinile sau din termenii acestui dualism antagonist»[12] necesită renormarea tuturor categoriilor prin care se încearcă să se degajeze «raţionalitatea conceptuală a realităţii fizice», reformularea principiilor de individuare şi a criteriilor de inteligibilitate şi existenţă, a constrângerilor meta-filosofice ce determină operaţionalitatea unor ample scheme conceptuale. Este ceea ce Lupaşcu întreprinde prin analize detaliate de mare subtilitate, debutând întotdeauna cu faptele teoretice noi ale cunoaşterii ştiinţifice, dar care sunt mereu filtrate de lectura epistemologică, aptă să tematizeze «ritmul» noilor ştiinţe şi să-l convertească metafizic.

În felul acesta se articulează un veritabil program metafizic, ce încorporează o logică originală, «schiţa unui nou discurs asupra metodei», redefinirea «entităţilor» matematice, inspirată de o «matematică generală a posibililor» («orice entitate, orice noţiune matematică trebuie să fie reexaminate... în conformitate cu această metodă a complementarităţii contradictorii»[13], pentru a oferi tehnica intelectuală pentru explicitarea structurilor dinamice). Toate acestea au reprezentat temele lucrărilor ulterioare ale lui Ştefan Lupaşcu.

---

[10] *Ibidem*, p. 164.
[11] *Ibidem*, pp. 149-150.
[12] *Ibidem*, p. 242.
[13] *Ibidem*, p. 286.

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

STÉPHANE LUPASCO

20 spre 21

Pentru o mutație necesară în logica intelectului

Mutaţia cea mai dificilă şi cea mai importantă este tocmai aceea a funcţiilor noastre mentale, prizoniere de milenii ale logicii obişnuite, logica clasică a identităţii, a terţului exclus[1] şi a non-contradicţiei.

Dintotdeauna gândirea umană s-a aflat prinsă între opoziţii antagoniste: binele şi răul, frumosul şi urâtul, Dumnezeu şi Diavol etc... Nu există religie, morală, istorie fără conflicte la care conduce acest antagonism opoziţional.

O dată cu apariţia gândirii ştiinţifice şi a dezvoltărilor sale, mai ales matematice, s-a imaginat şi încercat totul în vederea debarasării de constatarea experimentală a acestei opoziţii. Şi astfel a fost fondată fizica teoretică, al cărei scop a fost, de-a lungul secolelor XIX şi XX, acela de a matematiza fenomenele fizice, stabilind un determinism riguros ca fundament al întregului univers.

Sarcina nu a fost uşoară, dar s-a reuşit includerea faptelor într-o algebrizare deosebit de fecundă în domeniul macrofizicii şi-n acela extrem de eficace al tehnologiei. Vom vedea de ce.

Totuşi, încă de la începutul secolului XX apar experienţe, experimente şi postulate bulversante.

În primul rând, este curios să costatăm la ce punct gândirea umană n-a putut să acceadă. Într-adevăr, Planck, după 1900, postulează cuanta sa, acest grăunte ultim de energie constituit de celebra constantă *h*

*** Articolele lui Stéphane Lupasco, traduse pentru prima oară în limba română în paginile revistei *Secolul 20*, fac parte dintre ultimele texte publicate de filosoful de origine română, ele nefiind reunite până acum în volum *(n. red.)*.**

[1] Terţul exclus: disjuncţia clasică implică *A* sau *non A*. Între *A* şi *non A* nu există nici un intermediar posibil, deci orice terţ este exclus.

(h=6,55,10cgs) asociată frecvenţei (vidă) număr de oscilaţii pe unitate de timp, coexistenţă a unei valori discontinue şi a unei valori continue, deci a unei contradicţii. Frecvenţa este compatibilă cu gândirea matematică a calculului infinitezimal, în timp ce lucrurile nu stau la fel şi pentru constanta *h*.

Ei bine, această contradicţie fundamentală în sânul energiei n-a fost remarcată. Nici chiar în structura luminii, ca şi în a oricărei propagări electromagnetice, aşa cum evidenţiau fotonii descoperiţi de Einstein în 1904. Lumina este astfel alcătuită din aceste cuante, particule care sunt, cum tocmai am văzut, contradictorii, coexistând cu fenomenul ondulatoriu al luminii, care se supun legilor opticii; iată aici însă o nouă contradicţie, verificată experimental, pentru că în fenomenul foto-electric fotonii bombardează electronii – un fenomen cunoscut astăzi, în întreaga lume, de orice fotograf.

Ba chiar mai mult. În 1912, Einstein, prin celebra sa formulă $E= mc^2$, reduce totul la energie. În 1924-1925, Louis de Broglie creează mecanica sa ondulatorie unde arată că orice corpuscul e ondulatoriu şi orice undă e corpusculară. Teoria a fost verificată câţiva ani mai târziu de către Davisson şi Germer: proiectând electronii pe o prismă se remarcă, în fundal, fenomene de difracţie, fenomene pur ondulatorii, aparţinând opticii clasice.

Acest eveniment este considerabil pentru că nu mai este vorba acum de opoziţie, ci de o contradicţie inerentă oricărui fenomen energetic.

În prezenţa acestei crize a microfizicii care continuă până în zilele noastre, ce poate face un intelect a cărui logică şi matematicile pe care ea o fondează exclud orice contradicţie? Cum ştie oricine, în matematică două propoziţii contradictorii se anulează reciproc.

Va trebui deci să se opteze între undă şi corpuscul şi să se încerce a reduce totul fie la unul, fie la altul. Fără a intra în detalii, se elaborează două mecanici diferite, una ondulatorie şi una cuantică. Astăzi fizicienii mai încearcă încă să demonstreze că realitatea la nivelul ei profund e ondulatorie şi că doar aparent obiectele din univers sunt văzute ca separabile, mascând de fapt inseparabilitatea lor. Este evident că, dacă totul este undă sau câmp (cum spunem astăzi), nici un obiect nu mai este separabil.

Dar faptele sunt inflexibile. Dacă cercetăm alcătuirea tuturor sistemelor care produc energie, de la nucleul atomic continuând cu atomul, apoi moleculele şi toate obiectele care ne înconjoară până la planete, stele şi galaxii, observăm anumite legi fundamentale pe care ea le implică şi care n-au fost încă explicitate, cu toate că ele stau la baza întregii experienţe fizice şi au o evidenţă indiscutabilă.

De fapt, noi ne aflăm întotdeauna în prezenţa unor sisteme; particula cuantică este primul astfel de sistem. Or, pentru ca un sistem să existe tre-

Scanned with OKEN Scanner

buie – şi aceasta este una dintre primele legi – ca elementele energetice care îl constituie să se atragă şi să se respingă în acelaşi timp, altfel, dacă ele numai se atrag, elementele se adună în aceeaşi magmă şi nu mai avem un sistem. Invers, dacă doar se resping, ele se dispersează şi iarăşi nu mai avem un sistem. Trebuie deci ca elementele energetice să conţină în ele însele, în însăşi natura şi logica energiei lor, forţe de atracţie şi forţe de respingere, forţe de asociere şi forţe de disociere simultane.

La această lege se adaugă o a doua: dacă elementele constitutive ale unui sistem sunt riguros omogene, nu mai există elemente şi deci nici sistem; dacă elementele sunt riguros eterogene, rezultă o diversificare nelimitată şi nu un sistem. Deci constituenţii energetici ai oricărui sistem trebuie să fie, în acelaşi timp şi în mod contradictoriu, eterogeni şi omogeni. Se impune deci o a treia lege fundamentală: orice energie, de orice fel ar fi şi din orice domeniu, trece de la un anumit grad de potenţializare la un anumit grad de actualizare, căci o energie nesusceptibilă de a se potenţializa s-ar actualiza definitiv. Universul însuşi, în toate aspectele sale microfizice, cât şi macrofizice, biologice, psihice ar înceta să existe. Dar pentru ca o energie să treacă de la o stare de potenţialitate la o stare de actualizare, trebuie în plus ca o energie antagonistă şi contradictorie să o menţină în această stare de potenţialitate prin propria sa actualizare şi să poată să se potenţializeze la rândul său, pentru a permite celeilalte să se actualizeze. Este ceea ce eu numesc principiul antagonismului.

Câteva exemple, pentru a înţelege mai bine acest proces capital: dacă ridic un obiect, o piatră, pipa mea, eu actualizez o anumită cantitate de energie potenţială neuro-motrice, potenţializând chiar prin aceasta o anumită cantitate de energie gravifică. Dacă las obiectul, potenţializez de această dată, invers, această cantitate de energie neuro-musculară, lăsând să se reactualizeze cantitatea de energie gravifică pe care o potenţializasem. Apa se formează pentru că atomii H_2O au potenţialitatea de a actualiza această reacţie moleculară. Dacă semnele + şi - ale energiei electrostatice se atrag şi semnele + sau - se resping este pentru că ele au potenţialitatea şi posibilitatea de actualizare a acestei atracţii şi a acestei respingeri. Astfel funcţionează orice proces fizic, chimic, biologic etc.

Aceste trei legi fundamentale sunt atât de evidente pentru un intelect care este în stare a se supune înţelegerii faptelor, încât ele ar putea fi enunţate *a priori*. Mi-au fost necesare chiar mie îndelungate studii ştiinţifice pentru a reuşi să le obţin, să le definesc şi chiar să le formalizez într-o nouă algebră a energiei.

Într-adevăr, în oricare din experienţele noastre, totul este sistem, produs în virtutea acestor legi energetice. Un atom este un sistem de atracţie

Scanned with OKEN Scanner

şi de respingere format de nucleu şi electroni, nucleul este el însuşi format dintr-un sistem de protoni şi neutroni care se atrag, şi un «miez repulsiv». O moleculă e alcătuită dintr-un sistem de atomi, care este el însuşi un sistem de particule, şi orice obiect este astfel o suită de sisteme, de sisteme de sisteme... din ce în ce mai ample şi mai complexe.

În consecinţă, nu numai energia produce prin legile sale sisteme de sisteme, dar apar trei tipuri posibile şi reale, pe care eu le-am explicitat pentru prima dată în istoria fizicii[2], trei tipuri constituind trei materii – materia definindu-se ca o suită de sisteme de sisteme dotate cu o anumită rezistenţă şi o anumită orientare.

Dar, înainte de a le defini, trebuie, o dată în plus, să insist asupra unuia dintre cele două principii, cele mai generale şi mai pline de consecinţe, din întregul univers energetic. Primul este al doilea principiu al termodinamicii şi al doilea este extraordinarul principiu al excluziunii al lui Pauli: nici o substanţă chimică din tabloul lui Mendeleev nu ar fi posibilă fără el.

Se ştie de la sfârşitul secolului al XIX-lea că energia se supune la ceea ce numim al doilea principiu al termodinamicii sau principiul măririi entropiei pozitive.

Într-un sistem închis, care nu mai primeşte energie, energia care se găseşte acolo este supusă, de-a lungul transformărilor sale, unei anumite cantităţi crescânde şi ireversibile de agitaţie moleculară sau căldură, adică de energie aşa-zis degradată, orientându-se către o omogenizare ultimă.

Fizicienii secolului al XIX-lea conchiseseră chiar că universul murea o dată cu cantitatea finită de energie care se pierdea în final în această omogenitate. Boltzmann, aplicând aici propria teorie a gazului, arătase că probabilitatea statistică ducea în mod necesar spre starea respectivă. Numai că el nu ţinuse cont de anumite consideraţii esenţiale. De unde putea iniţial să provină dezechilibrul eterogen care evolua, probabil, spre echilibrul final al omogenizării?

În plus, el nu observase procesul de potenţializare şi actualizare a energiei, pentru că ea actualizează omogenizarea care trebuia să se găsească undeva în mod potenţial, pentru a se actualiza de-a lungul devenirii energetice.

După cum el nu văzuse, şi nimeni nu vede încă, oricât de curios ar părea, nici că, dacă există probabilitate, trebuie să existe ceva, o anumită energie antagonistă, contradictorie (pentru că totul este energie), care menţine în starea potenţială această energie omogenizantă care se va actualiza.

---

[2] *Les Trois Matières*, 1960, apărută la Julliard.

Scanned with OKEN Scanner

Or, aceasta este grav, mai ales pentru gândirea contemporană, care reduce, după cum ştim, orice lege – pornind de la revelaţiile microfizicii, bazate pe relaţiile de incertitudine ale lui Heisenberg – la o constituţie doar statistică şi probabilistică, chiar prin esenţa sa. La acest aspect voi reveni în cele ce urmează.

În raport cu, şi împotriva legii a doua a termodinamicii, experienţa microfizică l-a condus pe Pauli la explicarea a ceea ce el numeşte principiul excluziunii cuantice. În virtutea acestui principiu, pe care Pauli însuşi nu şi-l explica logic, pentru că logica sa era acea logică clasică despre care am vorbit, în virtutea acestui principiu deci, toate particulele – mai puţin fotonii – adică toţi electronii, protonii etc., care sunt identici între ei, posedă proprietatea de a se exclude, când sunt într-un atom sau într-un gaz etc., din starea lor cvadruplu cuantificată (prin patru numere cuantice). Excluziune care înseamnă că nici unul dintre electroni, care sunt miliarde în acest fragment, nu poate avea fiecare, în mod individual, aceleaşi numere cuantice, care-i definesc energetic; altfel spus, acest principiu eterogenizează şi individualizează energia lor (ceea ce explică diversitatea atomilor, de la cel de hidrogen cu un electron, la atomul de uraniu cu 92 de electroni, trecând prin toţi atomii substanţelor cunoscute).

Este evident un principiu invers principiului al doilea al termodinamicii, la care nu se supun decât fotonii, ce se pot acumula într-un număr oricât de mare în aceeaşi stare cuantică.

Totuşi, orice undă fiind în acelaşi timp un corpuscul şi orice corpuscul o undă, devine dificil pentru o gândire ştiinţifică clasică să observe experimental un corpuscul, adică localizarea sa, coordonatele spaţio-temporale şi, în acelaşi timp, viteza sa, cantitatea de mişcare.

O propagare de fotoni, proiectată asupra unui corpuscul, îl va perturba, astfel încât cu cât mai mare va fi precizia localizării sale, cu atât mai mare va fi indeterminarea, respectiv numărul posibilităţilor, în privinţa vitezei sale – o potenţializare a acesteia. Şi invers. Astfel încât nu vom mai putea defini un obiect fizic prin cele două valori ale sale, canonic conjugate, adică determinarea sa spaţio-temporală şi cantitatea sa de mişcare, pe care le limitează constanta *h* a lui Plank.

În consecinţă, orice lege nu poate fi decât probabilistă. S-a încercat, şi se încearcă încă şi astăzi, să se atribuie această incertitudine observatorului, subiectului uman în calitate de observator. Dar tocmai acest subiect observator, care perturbă obiectul observat, nu face decât să utilizeze înseşi fenomenele microfizice prin intermediul aparatelor sale; sunt fenomene care se perturbă în virtutea contradicţiilor lor fundamentale pe care nu vrem deloc să le acceptăm, în pofida oricăror dovezi.

Scanned with OKEN Scanner

Putem acum să revenim la cele trei materii posibile şi reale, cu cele trei legi specifice lor, în funcţie de felul în care sistematizarea sau sistemogeneza lor statistică şi probabilistică actualizează în majoritate omogenitatea, creând macrofizica, sau în majoritate eterogenitatea, dând naştere materiei biologice, sau o a treia materie încă, unde forţele omogenizante şi forţele eterogenizante nu se actualizează şi nu se potenţializează simultan decât la jumătate, în starea logică *T* a terţului inclus, adică de semi-actualizare şi de semi-potenţializare.

Această a treia materie este materia cea mai densă a nucleului atomic şi în acelaşi timp, lucru surprinzător, a materiei psihice, cum am arătat în mai multe dintre lucrările mele[3]. În această stare de coexistenţă antagonistă şi contradictorie, de semi-potenţializare şi semi-actualizare, energiile omogenului şi ale eterogenului capătă, în sistemul neuropsihic, conştiinţă de sine, inaugurând această proprietate considerabilă a sistemului nervos central al omului, a conştiinţei conştiinţei şi a cunoaşterii cunoaşterii.

Dar pentru că sistemogenezele sunt doar statistice şi probabiliste, constituind ceea ce eu numesc cele trei ortogeneze orientate masiv spre cele trei sensuri, ce constituie cele trei materii, intruziunile rare şi excepţionale ale sistematizării *para*, cum le denumesc eu, nu numai că sunt posibile, ci şi reale.

Acestea sunt fenomenele numite paranormale, considerate ca ilogice, iraţionale, şi chiar ca inexistente. Fenomenele paranormale dobândesc pentru prima dată o logică energetică justificatoare numai în logica mea generalizată, cu cele trei orientări ale sale. Vor exista deci, în mod necesar, *dar excepţional,* fenomene întocmai paranormale biologic, într-o orto-sistemogeneză macrofizică, sau fenomene neuro-psihice, în orto-sistemogenezele biologice, sau fenomene parapsihice, în orto-sistemogenezele macrofizice.

Din aceste date ale logicii energetice a antagonismului contradictoriu rezultă consecinţe considerabile. Prin cunoaşterea celor trei materii putem avea o influenţă mai lucidă, mai liberă şi mai eficientă asupra lucrurilor şi a fiinţelor, cu atât mai mult cu cât, aşa cum am scris într-una din cărţile mele[4], cel care controlează contradicţia controlează lumea.

Pe de altă parte, cum nimic nu poate dispărea cu desăvârşire, ci poate numai să se potenţializeze, întreaga problemă teribilă a morţii capătă semnificaţii ştiinţifice noi. Am scris de asemenea în *Les trois matières* că contradicţia este salvgardarea eternităţii.

---

[3] *Les Trois Matières,* apărută la Julliard, *La Tragédie de l'énergie*, apărută la Castermann, şi *L'énergie et la matière psychique,* la Julliard.

[4] *La Tragédie de l'énergie,* apărută la Castermann.

Scanned with OKEN Scanner

Energetica sociologică

Omul sociologic nu poate fi omul *individuologic,* dacă îmi pot permite să folosesc această expresie nouă. Căci tocmai aceasta este tema paginilor acestui mic articol pe care l-am dezvoltat într-o carte intitulată *Psychisme et sociologie,* apărută în 1978.

Mi se pare util, pentru cei care nu cunosc deloc lucrările mele, să reamintesc ce este energia. Căci cum am putea să ne preocupăm nu doar de sociologie – examinând ceea ce pretinde orice societate, legile formării şi dezvoltării sale, logica sa structurantă şi sistematizantă – ci, adaug eu, chiar de biologie, şi, ceea ce este un caz extrem, chiar de fizică, fără să ştim ce este propriu-zis energia. Oricât ar părea de curios, nu numai «omul cinstit» de astăzi, dar nici chiar anumiţi savanţi nu ştiu, la sfârşitul secolului douăzeci, că acesta a început cu cuanta lui Planck, în 1900!, şi dezvoltă revelaţiile experimentale cuantice. Ei nu cunosc proprietăţile constitutive, principiile operaţionale, logica paradoxală nouă a energiei, în virtutea căreia nu numai că ea produce orice lucru, dar chiar există ea însăşi, împreună cu universul, de la cel mai mic eveniment, microfizic, la obiectele care ne înconjoară, şi, mai departe, până la stele şi nebuloase galactice.

Este deci necesar să rezumăm din nou: cuanta de energie este deja o societate, un cuplu alcătuit din constanta *h* a lui Planck, valoare aritmetică discontinuă, şi frecvenţă, oscilaţie continuă, deci un cuplu contradictoriu. Lumina este constituită din fotoni, care sunt tocmai astfel de cuante, particule energetice discontinue, ce sar de la o stare la alta şi, în acelaşi timp, din radiaţie electromagnetică, adică undă continuă. Şi tot o societate este atomul constituit din unde şi corpusculi. O particulă precum electronul, protonul, neutronul este în acelaşi timp ondulatorie şi corpusculară, adică alcătuită contradictoriu. Un atom este făcut din particule care se atrag şi se resping simultan datorită unui antagonism electric (nucleu pozitiv, electron negativ), el fiind o societate care nu poate să existe decât în virtutea acestui antagonism, la nivelul căruia apar proprietăţile fundamentale ale energiei: potenţializarea şi actualizarea. Căci energiile electrice antagoniste trebuie să se actualizeze şi să se potenţializeze reciproc numai până la un anumit grad, fără de care, dacă electricitatea pozitivă a nucleului îl depăşeşte în mod riguros, nu mai există atom, iar dacă energia negativă a electronilor se actualizează la rândul său în mod riguros, atomul, iarăşi, nu mai este posibil.

În plus, şi acest aspect are o importanţă capitală, dacă constituenţii unui atom ar fi perfect omogeni, sau dacă ar avea o eterogenitate nelimitată,

Scanned with OKEN Scanner

n-ar mai fi posibil nici atomul, nici societatea atomică. Şi tocmai aici energia manifestă o nouă proprietate contradictorie şi antagonistă dintre cele mai importante. Electronii, protonii, neutronii – cu excepţia fotonilor – se supun principiului lui Pauli, asupra căruia am insistat în toate lucrările mele. În virtutea acestui principiu, numit al excluziunii cuantice, particulele, care alcătuiesc propriu-zis materia, deşi sunt identice, se exclud reciproc, într-un atom sau într-un gaz, din starea lor cvadruplu cuantificată: aceste patru numere cuantice *(n, m, 1, s)* nu pot fi aceleaşi. Or, tocmai în virtutea acestui principiu fiecare atom poate alcătui o substanţă diferită, de la hidrogenul cu un singur electron, până la uraniul cu 92 de electroni, formând astfel toată diversitatea tabelului periodic al elementelor (oxigen, carbon, sodiu, azot, aur, plumb etc...). O societate, oricare ar fi ea, pentru a se constitui, trebuie să se supună unui principiu al eterogenizării, *dar în acelaşi timp,* şi unui principiu al omogenizării, acesta manifestându-se în întregul univers sub forma principiului entropiei tot mai mari (sau principiul al doilea al termodinamicii), în virtutea căruia energia însăşi posedă deopotrivă tendinţa şi orientarea către o omogenizare constitutivă şi progresivă.

Nici o societate, oricare ar fi ea, nu poate exista fără aceşti parametri ai antagonismului energetic: atracţie şi respingere, omogenitate şi eterogenitate, cu proprietatea actualizării şi potenţializării corespunzătoare, interzicând astfel trecerea către absolut, de o parte ca şi de alta, a constituenţilor săi structurali şi sistematizanţi.

Or, experienţa arată, iar logica energiei confirmă că energia face posibile şi produce de fapt trei tipuri de materie. Astfel, o materie, adică un sistem şi o structură energetică, va putea fi sediul unei actualizări majoritare a omogenezei în raport cu potenţializarea eterogenezei. Aceasta este materia macroscopică, aceea pe care o cunoaştem şi cu care intră în contact simţurile noastre – pe care am numit-o dintotdeauna materie. Dar mai este posibilă şi reală şi o a doua materie energetică, în care se actualizează progresiv, şi într-o manieră din ce în ce mai complicată, eterogeneza, simultan cu potenţializarea omogenezei, iar aceasta este materia biologică, materia vie. În sfârşit, este posibilă şi reală chiar o a treia materie, care este cea a nucleului atomic şi care, în acelaşi timp, în mod straniu, se dezvoltă la nivel macroscopic în sistemul nervos central caracteristic individului uman, o a treia materie în care omogeneza şi eterogeneza se echilibrează într-o stare *T,* a terţului inclus, adică acolo unde ele nu pot depăşi stadiul de semi-actualizare şi de semi-potenţializare corespunzătoare şi reciproce. Spun individul uman, pentru că, plecând tocmai de la acest punct, sociologia pune o problemă fundamentală, care rezultă din toate aceste consideraţii anterioare şi a cărei importanţă cuprinde destinul şi istoria oamenilor.

Scanned with OKEN Scanner

În om, luat ca individ, în fiecare individ la nivelul sistemului său nervos central, se constituie o materie energetică neuropsihică. Aş vrea să fac în acest sens o scurtă expunere, trimiţându-l deopotrivă pe cititor la unele dintre lucrările mele anterioare.

Această materie energetică, pe care am numit-o a treia materie, este alcătuită, ca şi celelalte, din atomi identici cu cei care alcătuiesc universul. Numai că aici celulele nervoase reunite care alcătuiesc neuronul şi sunt separate de un spaţiu jucţional, sau de sinapse, sunt organizate, sistematizate şi structurate în aşa fel încât ele se află într-un antagonism electrochimic de semi-actualizare şi de semi-potenţializare sau în starea logică *T* a terţului inclus, care permite coexistenţa forţelor macrofizice sau omogenizante şi a forţelor biologice eterogenizante, într-o situaţie conflictuală. Fluxul nervos este o undă de negativare, adică de depolarizare a celulelor prin agresiunea unei excitaţii fie a aparatului senzorial, transmisă la centrii cerebrali, fie de aici la aparatul neuro-motor, divizând astfel informaţia neuropsihică conform acestor două traiectorii inverse şi antagoniste: traiectoria aferentă care produce percepţia, prin actualizarea subiectivizantă a eterogenităţii senzoriale şi potenţializarea omogenităţii sub aspectul obiectului, şi traiectoria eferentă care se va actualiza şi va subiectiviza prin aceasta un plan, un scop, un imbold, o omogenitate, iniţial în stare potenţială în centrii cerebrali şi va potenţializa eterogenitatea obiectivă care era sau este un obstacol în calea acestei actualizări motrice a acţiunii.

Aceste două forţe antagoniste – aferentă şi eferentă – se află într-o oscilaţie rapidă şi continuă în funcţie de exigenţele adaptative ale comportamentelor omului ca individ.

În materia neuro-psihică, cei doi parametri – macrofizic şi biologic, adică omogenizant şi eterogenizant – trecând rapid prin această stare *T*, datorită căreia aceste dinamisme antagoniste şi contradictorii se cunosc ca atare, adică iau cunoştinţă de informaţiile aferente sau perceptive şi eferente sau motrice, constituie o placă turnantă, un centru de control, de captare, ca să spunem aşa, a cunoştinţelor contradictorii, fapt ce permite alegerea şi dominarea acestora.

Or, acelaşi individ uman este aruncat chiar de la naştere în sistematizări şi structurări sociale: grupuri (de la cele mai restrânse la cele mai largi), familie, oraş, regiune, naţiune etc. Forţele sociologice – şi aici regăsim energetica – sunt în mod necesar asociative şi disociative în acelaşi timp. Dar unele le domină pe celelalte. Nu este vorba, de regulă, decât de o actualizare şi o potenţializare mai mult sau mai puţin puternice. Un grup sau un sistem sociologic exercită o presiune, adică supune individul, cu sistemul său neuro-psihic pe care l-am evidenţiat, unei omogenizări care este o asociere ce inhibă aceste dinamisme eterogenizante, al căror principiu de

Scanned with OKEN Scanner

disociere este tot timpul prezent, dar mai mult sau mai puţin potenţializat. Puţin câte puţin, de la an la an, de la grup la grup, neuro-psihicul individual se va socializa, chiar dacă trece prin grupuri sau societăţi diverse într-un fel de diversitate; se formează în el tipuri de comportament, fără îndoială diverse, dar a căror regulă generală este omogenitatea. De exemplu, traseul pe care va merge către slujbă este diferit în funcţie de vreme şi de oamenii pe care îi va întâlni, dar va fi mereu acelaşi ca diversitate succesivă. Astfel se achiziţionează o deprindere, se instalează un comportament omogenizant care refulează pulsiunile eterogenizante ale individului.

Dar se poate şi invers, ca acelaşi individ să acorde prioritate eterogenităţii existenţei sale. Va fi îndemnat şi obsedat de o societate a luptei, a selecţiei naturale. Acţiunea, sistemul eferent vor fi cele care-l vor obseda; el va încerca să-şi actualizeze planurile, proiectele personale de acţiune, utilizând şi dominând cunoştinţele perceptive. Se nasc astfel două tipuri de societăţi, de politici, de fenomene istorice: o societate din ce în ce mai generală şi mai vastă la care aderă psihismele obsedate de omogenitate, sub forma egalităţii, dreptăţii, vieţii sociale, a sacrificiului individului pentru comunitate; astfel se ajunge la socialism, la comunism şi totalitarism. Sociologia nu are un sistem nervos central de control şi care să poată atinge starea neuropsihică *T*, despre care am vorbit. Ceea ce pune stăpânire din acest moment pe om este macrofizica, cu al doilea principiu al termodinamicii, entropia pozitivă şi dialecticile elaborate de Marx şi Engels împreună cu toţi «filosofii Luminilor» care i-au precedat.

În schimb, o societate generală şi vastă, cu o energetică inversă, se va dezvolta prin intermediul legilor despre care am vorbit, către o direcţie opusă, către ceea ce numim o societate liberală, a capitalismului sălbatic, cum se spune, în care indivizii sunt supuşi materiei biologice, forţelor vieţii în războaiele şi masacrele sale continue, în care inegalitatea, nedreptatea, selecţia celui mai puternic, mai abil, mai viclean, mai cinic îl impun pe acesta asupra celorlalţi.

Or, presiunea sociologică omogenizantă a societăţilor socialiste şi comuniste va potenţializa atât de puternic societatea liberală capitalistă, încât acestea vor începe să viseze la ea; intelectualii lor, tocmai în virtutea cunoaşterii care este locul potenţializărilor, nu se mai gândesc decât la libertate, se răzvrătesc împotriva totalitarismului inevitabil al societăţilor socialiste cu omogenizarea lor progresivă, în toate domeniile, ajungând chiar până la cucerirea şi modelarea «sufletelor», astfel încât revoluţia va miji şi va tinde să se realizeze.

Aceasta odată începută, va suferi un proces, mai întâi intelectual, adică aferent perceptiv, apoi acţional eferent, care va fi din nou atras de gândirea şi societatea socialistă.

Scanned with OKEN Scanner

Întreaga istorie a oamenilor este o succesiune alternantă de astfel de potenţializări şi actualizări antagoniste şi contradictorii, care nu-i lasă altă şansă individului uman decât aceea ca «sufletul» său să fie disputat de către macrofizica omogenizantă şi macrobiologia eterogenizantă.

Numai artistul, poetul, pictorul, sculptorul, muzicianul, pentru că este retras în individualitatea sa şi în forţele creatoare ale sistemului neuro-psihic, poate să se sustragă, deşi este influenţat, acestei lupte intime cu o sociologică ce tinde să-l strivească.

Problema care se pune acum este următoarea: istoria, geopolitica, orice grup sociologic, oricât de mic sau oricât de mare ar fi, pot avea ele oare un «suflet»? Am putea oare elabora o sociologie psihică? Această întrebare o pun cercetătorilor din ceea ce numim ştiinţele umane, pentru a risipi, pe cât posibil, uluitoarea ignoranţă ştiinţifică a celor care conduc lumea.

Cunoaşterea cunoaşterii sau creierul meu ca laborator

Este binecunoscut faptul că tot ce se petrece în om are loc prin intermediul şi în interiorul sistemului nervos central care percepe şi acţionează.

Într-adevăr, fie observăm faptele într-un laborator şi le manipulăm pentru a obţine legile care le guvernează, fie apar străfulgerări, intuiţii inconştiente care ne oferă soluţii la probleme pe care unii savanţi nu reuşiseră să le rezolve, după cum arată Basarab Nicolescu în articolul său «Vision de la réalité et Réalité de la vision»[1], fie în sfârşit faptele se dezvoltă în interiorul creierului şi astfel pot ieşi la iveală anumite legi: apropiem doi poli electrici şi constatăm că, dacă au aceeaşi sarcină, se resping, iar, dacă au sarcini opuse, se atrag, şi obţinem astfel legile electrostaticii. Grefăm un ţesut străin pe un anumit loc al unui sistem vital şi constatăm că grefa este distrusă: este fenomenul de respingere atât de bine cunoscut astăzi. Ştiinţa avansează în cea mai mare parte a timpului prin operaţiuni de laborator, unde se găsesc înseşi datele pe care le observăm şi le teoretizăm.

---

1 *3e Millénaire*, nr. 5

Scanned with OKEN Scanner

Dar lucrurile nu merg întotdeauna aşa. Secolul XX s-a anunţat prin apariţia unor construcţii ale gândirii *a priori,* care preced experienţa şi pe care aceasta le verifică mai târziu.

Câteva exemple: celebra formulă a lui Einstein $E = mc^2$ a fost emisă înainte ca reducerea masei la energie să fie verificată, prin constatarea, câţiva ani mai târziu, a faptului că masa creşte în funcţie de viteza electronului. Acelaşi lucru este valabil şi în ce priveşte mecanica ondulatorie a lui de Broglie, care nu a fost probată experimental decât câţiva ani mai târziu de către Davisson şi Germer. Chiar faimoasa cuantă a lui Planck a fost imaginată de Planck pentru a evita situaţia în care o ecuaţie fizică să antreneze creşterea la infinit a energiei datorită frecvenţei.

Când spun despre creierul meu că este un laborator, precizez că este vorba de fenomene care se desfăşoară în creierul meu plecând de la experienţa pe care acesta a înregistrat-o, în pofida faptului că oamenii de ştiinţă din diverse sectoare ale cercetării nu au sesizat proprietăţile fundamentale ale acestor fenomene, cum ar fi logica în baza căreia ele sunt produse, organizate şi impulsionate.

Aş cita în primul rând apariţia experimentală a contradicţiei în experienţa undei care este simultan corpuscul şi a corpusculului care este simultan undă. În loc de a încerca, cum obişnuiam să procedăm şi cum procedăm de fapt şi astăzi, să reducem totul la unde sau la corpusculi, pentru a evita această contradicţie, eu m-am oprit la ea, în pofida obişnuinţelor tenace ale tuturor creierelor de a nu se contrazice, şi am inventat o logica a contradictoriului. Faptele mi-au oferit şi îmi oferă mereu confirmări ale acestei logici.

De exemplu: energia, pe care o cunoaşte toată lumea, de care toată lumea vorbeşte, cu care toată lumea ştiinţifică este la curent, cu atât mai mult cu cât, de la prodigioasa descoperire mai sus citată a lui Einstein, ştim că totul se reduce la energie. Şi totuşi, omul de ştiinţă care lucrează în laboratoare exterioare, ne-cerebrale, care se află mereu în prezenţa ei, nu-i ştie, nu-i cunoaşte proprietăţile intrinseci şi logica imanentă. Astfel, observând că energia se supune entropiei progresive, adică se degradează atunci când se află într-un sistem închis, ceea ce indică o omogenizare progresivă, şi văzând, pe de altă parte, bineînţeles în creierul meu, că materia vie este o activitate de eterogenizare progresivă, în prezenţa acestor trasee energetice am putut să conchid că energia posedă în ea însăşi două orientări divergente şi contradictorii, a omogenezei şi a eterogenezei, care sunt cele ale contradicţiei *A* şi *non-A*.

Totuşi, mi-am spus (în creierul meu), în ciuda faptului că totul pare a se îndrepta către omogenizarea la care se referă al doilea principiu al ter-

Scanned with OKEN Scanner

modinamicii, există ceva care se opune acestei omogenizări totale, un obstacol, care nu poate fi altceva decât eterogenitatea. Nici Prigogine, nici, înaintea lui, Boltzmann, nu şi-au pus problema originii şi a posibilităţii stării primordiale de eterogenitate necesară pentru a putea să existe omogenizare progresivă. Nici chiar energia disipativă pe care o invocă Prigogine nu este explicabilă, pentru că ne putem întreba ce anume provoacă disiparea. Trebuie să existe ceva care a provocat-o.

Apare astfel o a doua lege a energiei, aceea a potenţialităţii şi a actualizării, două noţiuni absolut fundamentale. Ca să existe omogenizarea care să se actualizeze progresiv este necesar să existe o actualizare iniţială a eterogenităţii, care se potenţializează treptat şi în funcţie de actualizarea omogenităţii.

Mi-am spus aşadar că, în aceste condiţii, materia vie este o actualizare progresivă a omogenităţii şi acest fapt îl putem observa în orice sistem vital, oricare ar fi el, dacă îl cercetăm până în cele mai mici detalii, aspect evidenţiat astăzi în mod clar de imunologie.

Astfel în creierul meu au apărut proprietăţile de omogeneză şi eterogeneză şi cele de potenţializare şi actualizare.

Dar, reflectând la faptul că orice sistem, de pildă sistemul atomic, molecular, nu este posibil decât prin atracţie şi respingere, mi-am spus că, pentru ca un sistem să existe în mod experimental şi logic, este necesar ca elementele sale constitutive să se atragă şi să se respingă în acelaşi timp, deoarece, dacă ele numai se atrag sau numai se resping, sistemul nu mai este posibil. Or, pentru ca ele să nu se respingă la infinit sau să se atragă absolut, trebuie ca forţele antagonice ale sistemului să treacă doar de la o anumită stare de actualizare la o anumită stare de potenţializare. Am descoperit astfel dintr-odată legea antagonismului: orice element implică un element antagonist a cărui actualizare antrenează potenţializarea celuilalt; aceasta este legea sistematizărilor energiei: atracţie şi respingere, omogenitate şi heterogenitate – deoarece, dacă aceste elemente sunt toate omogene, ele se acumulează într-un fel de magmă, ce face ca sistemul să nu mai existe, iar, dacă sunt eterogene, ele se dispersează într-o diversificare nelimitată.

Principiul lui Pauli confirmă într-o manieră strălucită aceste consideraţii. Ştim că în virtutea acestui principiu orice electron, orice proton, orice particulă denumită materială, dar nu şi fotonul din care este alcătuită lumina, se exclud reciproc, într-un atom sau într-un gaz, din stările lor cuantice: ele nu pot avea aceleaşi numere cuantice. Aceasta este o eterogenizare, o individualizare a acestor particule care în rest sunt identice: aceeaşi masă,

Scanned with OKEN Scanner

aceeaşi sarcină electrică, aceeaşi viteză etc. Acest principiu stă la baza diferiţilor atomi din tabelul lui Mendeleev; în virtutea acestui principiu electronii nu se aşază toţi pe aceeaşi orbită, de la hidrogen care nu are decât un singur electron, până la uraniu care are nouăzeci şi doi de electroni.

Dar, un sistem care este negativ sau unul care este pozitiv, datorită unui surplus ori unui deficit de electroni, va atrage un sistem cu sarcină electrică opusă şi astfel se va forma un sistem de sisteme. Astfel am descoperit, elaborat şi răspândit noţiunea de sistem de sisteme, cu un şir de sisteme de sisteme de sisteme etc., alcătuind eşafodajul obiectelor macrofizice şi biologice.

Notez în treacăt ceea ce am semnalat de mai mulţi ani, anume că principiul lui Pauli stă la originea sistemelor vitale şi că viaţa, prin însuşi acest fapt, se găseşte deja în nucleul atomic, ai cărui nucleoni se supun şi ei acestui principiu al excluziunii.

Dar iată, în creierul meu apare o altă descoperire importantă: a treia materie energetică şi starea logică ce o guvernează. Istoria ei este interesantă deoarece ea mi s-a revelat în timp ce-mi formalizam logica proprie a contradictoriului, adică pornind de la o axiomă de bază şi deducând prin intermediul simbolurilor sale algebrice operaţia pe care energia o produce din ea însăşi. Pentru lămurirea acestor lucruri trebuie în mod firesc să fac apel la lucrările mele. Dar s-a întâmplat să apară diverse implicaţii în lanţ, dintre care una caracterizează materia macrofizică cu creşterea entropiei sau omogenizării, o alta caracterizează materia vie printr-o creştere şi o complexificare a eterogenizării, ambele luptându-se prin actualizări şi potenţializări, dintre care una o domină în mod static pe cealaltă, şi în sfârşit un al treilea intermediar, în care energiile antagoniste nu se actualizează şi nu se potenţializează decât pe jumătate, într-o semi-actualizare şi o semi-potenţializare specifice şi reciproce, constituind o a treia logică, logica pe care am numit-o de stare *T*, a terţului inclus, deoarece în logica clasică şi în toate logicile cunoscute există o actualizare riguroasă a lui DA sau a lui NU, a lui A sau a lui non-A, pe când noi ne găsim aici într-o contradicţie fundamentală în care două forţe sau enérgii antagonice coexistă într-un acelaşi grad de actualizare şi de potenţializare a lui DA mai mult sau mai puţin NU şi a lui NU mai mult sau mai puţin DA. Or, această logică de stare *T* se dovedeşte a fi, în mod surprinzător, aceea a nucleului atomic şi în acelaşi timp, cum am arătat în lucrările mele, a sistemului neuropsihic al omului. În orice caz, pe de altă parte, fie că este o realitate obiectivă sau nu, ea există în logica energiei în virtutea constituţiei sale instrinseci. Dacă nu suntem de acord cu existenţa sa nucleară sau neuropsihică, pe care

Scanned with OKEN Scanner

am descoperit-o *post factum,* ea există în creierul meu care a sesizat-o prin intermediul realităţii deductive a formalizării algebrice a energiei. Dar, cred că ea este fără nici o îndoială structura nucleului atomic, deoarece densitatea sa energetică, rezistenţa şi dificultatea pe care le întâmpinăm atunci când vrem să-l dezintegrăm, dovedesc că energiile antagoniste se echilibrează extrem de puternic şi constatăm acest lucru datorită intensei energii cu care trebuie să îl bombardăm pentru a-l face să se dezintegreze, intensitate care înseamnă, probabil, sporirea masivă a anumitor forţe în detrimentul altora care li se opun. Cu atât mai mult cu cât principiul de excluziune al lui Pauli operează deopotrivă în nucleul atomic împotriva a ceea ce noi numim «miez-repulsiv»; avem aici o puternică atracţie a nucleonilor în raport cu acest «miez-repulsiv» fără de care n-ar exista nucleoni.

În ceea ce priveşte sistemul nervos central, în special acela al omului, descopăr aici cele două forţe contradictorii de omogenizare şi de eterogenizare, într-un echilibru de semi-actualizare şi de semi-potenţializare, în special influxuri aferente şi eferente şi organizări antagoniste ale neuro-transmiţătorilor sinapselor, alcătuind o stare considerată normală, forţe care sunt în ultimă instanţă forţele macrofizice şi forţele biologice. Iar ceea ce le scoate în evidenţă cel mai bine sunt tocmai stările mentale anormale, psihozele, care se caracterizează prin actualizarea predominantă şi chiar închistantă a unora sau a altora dintre dinamismele aflate în echilibru conflictual, dând naştere, de exemplu, schizofreniei sau psihozei maniaco-depresive, cât şi melancoliei; aici vedem cum aceste energii antagoniste aflate în echilibru se dezechilibrează în funcţie de unele dintre ele în detrimentul celorlalte mai mult sau mai puţin puternic potenţializate.

Toate aceste constatări provin din laboratorul cerebral, şi sunt apoi verificate de experienţă; ele explică cel puţin anumite fenomene nucleare şi neuro-psihice.

Firește, este destul de dificil şi delicat de stabilit o frontieră clară între fenomenele care ţin de laboratorul obiectiv şi cele care ţin de laboratorul mental. Cu toate acestea, exemplele pe care le-am adus evidenţiează diferenţa care există între o elaborare teoretică plecând de la manipularea faptelor şi cea care provine din creierul însuşi, şi care este verificată după aceea de experienţă.

Fără îndoială, această posibilitate şi această libertate a imaginarului pot să fie periculoase. La Sainte-Anne am întânit foarte mulţi bolnavi mintal care imaginau şi construiau reprezentări ale lumii. De aceea creierul ca laborator trebuie în mod special supravegheat şi controlat *a posteriori,* în fiecare dintre demersurile sale *a priori,* ce trebuie să plece de la fapte înregistrate

Scanned with OKEN Scanner

de sistemul psihic. Astfel, logica trialectică pe care am elaborat-o, cu această stare *T*, atât de importantă, rezultă din examenul mental al microfizicii care scoate la lumină contradictoriul. În creierul meu, logica trialectică cu trei valori nu este o invenţie, ci o descoperire mentală care pleacă de la procese şi operaţii ale fenomenelor energetice, şi tocmai în acest sens eu consider că creierul meu este laboratorul meu.

Fără îndoială este vorba aici de o cunoaştere a cunoaşterii, cunoaşterea mentală a cunoaşterii ştiinţifice experimentale, conştiinţa conştiinţei care îi procură datele înregistrate de către fenomenele neuro-psihice ale percepţiei şi ale motricităţii sau acţiunii.

Dar elaborările intra-mentale ale laboratorului psihic trebuie să fie prezidate de o disciplină ştiinţifică extrem de riguroasă.

Faptul că acest laborator mental este cel al destinului oamenilor şi popoarelor, adică un laborator mental politic, îl putem observa simplu citind istoria sau urmărind destinul concret al unui individ oarecare, numărul de reuşite şi de catastrofe pe care le produce acest laborator mental politic. Fără îndoială că bătălia de la Austerlitz a fost concepută în creierul lui Napoleon, dar şi campania din Rusia!

Imaginarul este o armă pe cât de uluitoare pe atât de redutabilă. Vai de cei care îl manipulează cu toată libertatea, căci cine sunt paznicii nebunilor?

Eu cred că răspunsul l-am putea găsi în logica cu trei valori şi trialectica sa, cu care ar trebui să ne înarmăm şi să pătrundem în lumea fiinţelor şi a lucrurilor, dar aceasta este o cu totul altă chestiune.

Sistemologia și structurologia

Dacă v-aş întreba: ce ar trebui să faceţi pentru a realiza un sistem şi o structură?

Ce mi-aţi răspunde?

Mi-aţi permite să răspund în locul dumneavoastră?

Dar, firește, ce fel de sistem? Bineînţeles, de elemente, lucruri, obiecte, forţe materiale sau mentale, idei, funcţii, comportamente, raporturi sociale, ca, de pildă, un partid politic etc.

Scanned with OKEN Scanner

Ar fi un ansamblu alcătuit din orice doriţi dumneavoastră. Dar ce face ca un ansamblu să fie un sistem, să posede o structură?

Să ne gândim. Aceste părţi componente ale unui ansamblu nu sunt şi nu pot fi acolo ca şi cum ar fi căzut din cer şi nu se pot menţine în această stare ca prin minune. Aici se află întreaga problemă.

Pentru ca un sistem oarecare să se constituie spontan sau prin intenţia şi voinţa dumneavoastră, este indispensabil ca aceste elemente, aceste componente ale sale să fie ordonate şi corelate printr-un anume dispozitiv prin anumite raporturi. Tocmai aici intervin sistemologia şi structurologia.

Declar de la bun început că sunt împotriva noţiunilor actuale de sistemie şi sistemic. Pe care, de altfel, le înţeleg. Le înţeleg întrucât termenii mei de sistemologie şi sistemologic nu sunt inteligibili pentru cei cărora le lipseşte o anumită logică, aceea care întemeiază şi conduce inevitabil, din punct de vedere experimental şi teoretic, la formarea şi conţinutul oricărui sistem.

Cu logica clasică a identităţii, a non-contradicţiei elementelor şi a principiului terţului exclus este, cum vom vedea, imposibil să edificăm un sistem care, evident, nu poate să nu aibă elemente componente, adică o anumită structură, pe care tocmai sistemul o sistematizează, o cristalizează într-un sistem.

Or, este simplu de înţeles, şi de multă vreme sunt surprins, cum am afirmat în toate lucrările mele, să constat că nimeni nu şi-a pus problema capitală de a şti care sunt exigenţele, atât experimentale cât şi teoretice, ale formării şi existenţei unui sistem, oricare ar fi acesta.

Cea dintâi exigenţă este aceea ca părţile sale componente să se asocieze şi să se disocieze sau să se atragă şi să se respingă în acelaşi timp, chiar dacă aparent este vorba de elemente statice, deoarece nimic nu poate fi static într-un univers unde totul este energie (inutil să mai amintim de celebra descoperire a lui Einstein, pe care toată lumea o cunoaşte astăzi).

Este nevoie deci de o forţă de atracţie care asociază şi de o forţă de respingere care disociază. De ce? Pentru că, dacă ele doar se atrag, atunci totul se coagulează în aceeaşi magmă şi nu mai există un sistem de elemente, adică nu mai este posibil un sistem. Iar dacă doar se resping, atunci totul se dispersează nelimitat, sistemul fiind iarăşi imposibil. Aceasta este o primă lege a sistemologiei, o lege care implică antagonismul energetic dintre atracţie şi respingere, asociere şi disociere. Mai mult, aici intervine o nouă şi cea de-a doua lege capitală: aceea a potenţializării şi actualizării, sesizabilă imediat intuitiv pe baza legii precedente. Trebuie, într-adevăr, ca atracţia să treacă de la o anumită stare de potenţialitate la

Scanned with OKEN Scanner

o anumită stare de actualizare şi în acelaşi timp ca parametrul de disociere, de excluziune şi respingere să împiedice toate componentele unui sistem să se coaguleze – după cum am văzut – în aceeaşi entitate informă, el trebuind, de asemenea, să treacă la rândul său de la o anumită stare de potenţialitate la o anumită stare de actualizare. Componentele unui sistem, oricare ar fi acestea, trebuie să posede proprietatea energiei de trecere de la o potenţialitate la o actualizare, aşa încât cele două procese să fie antagoniste şi să producă numai un anumit grad de actualizare reciprocă.

Avem astfel cele două legi ale formării unui sistem: forţa de atracţie şi forţa de respingere sau de asociere şi de disociere a componentelor acestui sistem, care fac ca elementele constituente nici să nu se coaguleze, nici să nu se disperseze, şi o a doua lege, pe care cea dintâi o implică, aceea a posibilităţilor de potenţializare şi de actualizare, în funcţie de aceşti doi parametri antagonişti.

Acestea sunt legile sistemologiei, adică ale logicii oricărui sistem. Din exemplele nenumărate pe care le putem aduce vom da doar câteva dintre cele mai semnificative: nu vom avea un nucleu atomic, nici atom, nici moleculă, nici un obiect oarecare, aşa-zis neanimat sau fizic sau animat şi biologic, fără ca aceste două forţe antagoniste să producă tocmai aceste sisteme micro-fizice, macro-fizice şi biologice. Un atom este posibil prin nucleul pozitiv şi electronii negativi care gravitează în jurul lui; acelaşi lucru este valabil de la nucleul atomic şi moleculele unui obiect oarecare, până la obiectele astrofizice, stele, planete, galaxii etc.

Dar urmează să intervină o a treia lege logică, şi astfel abordăm acum structura şi structurologia.

Proprietăţile lucrurilor, adică ale energiei la care acestea se reduc (şi aici se pune problema cea mai delicată pentru logica clasică ce conduce intelectul nostru în toate sectoarele cercetării şi ale gândirii), trebuie să fie deopotrivă identice şi non-identice, omogene şi eterogene (ca de exemplu electronii unui atom care sunt identici şi care sunt totuşi supuşi principiului excluziunii al lui Pauli, în virtutea căruia fiecare electron îl exclude pe oricare altul din starea sa cuantică; tocmai de aceea există atomi diferiţi, de la hidrogenul cu un singur electron până la uraniul care are nouăzeci şi doi, cu întreaga gamă intermediară care constituie diversele substanţele fizice).

Este vorba aici de structura indispensabilă a oricărui sistem, până-ntr-atât încât, după cum vom vedea, sistemul şi sistemologia implică structura şi structurologia şi, invers, ultimele le implică pe cele dintâi. Într-adevăr, dacă

Scanned with OKEN Scanner

toate elementele unui sistem, oricare ar fi acesta, ar fi riguros omogene, nu numai că nu le-am mai putea distinge, dar, prin forţa atracţiei sistemologice despre care s-a vorbit, ele s-ar aduna în aceeaşi omogenitate; dacă ar fi riguros eterogene, forţa de respingere le-ar dispersa într-o eterogenitate nelimitată.

S-ar putea replica că forţa de atracţie ar putea aduna toate eterogenităţile într-o aceeaşi magmă şi că forţa de respingere ar împrăştia omogenităţile nelimitat. În tot cazul, cum am văzut, în virtutea primei legi, în cele două ipoteze nici un sistem nu este posibil. Dar aceste ipoteze nu sunt acceptabile pentru că ne aflăm acum în prezenţa unei contradicţii dinamice, care face ca omogenul să respingă eterogenul şi invers.

Această a treia lege de constituire a unui sistem, legea unei contradicţii dinamice – dinamică pentru că, totul fiind energie, ea nu poate să nu fie astfel – va fi aceea a structurii şi structurologiei.

În consecinţă, combinând cele trei legi, vom avea o structură de trei tipuri: o structură, adică repartiţia elementelor sau a evenimentelor constitutive ale unui sistem unde predomină omogenitatea; o structură inversă, unde eterogenitatea va fi predominantă, altfel spus, relativ actualizată; şi o structură unde nici una, nici alta nu se vor putea actualiza depăşind-o pe cea antagonistă şi potenţializând-o la un anumit nivel; în al treilea tip de structură nici unul, nici altul dintre parametrii de organizare şi de eterogenizare nu se vor putea depăşi şi se vor menţine deci în stări de semi-actualizare şi de semi-potenţializare, în ceea ce am numit starea *T* a *terţului inclus*, contradicţia şi antagonismul fiind aici cele mai puternice, cele mai dense, pe când în primele două tipuri contradicţia avansează spre o non-contradicţie relativă şi progresivă, iar antagonismul slăbeşte.

Aceste trei tipuri de structură şi, astfel, cele trei tipuri de sisteme le observăm în orice realitate experimentală, în orice sistemologizare a fenomenelor, oricare ar fi ele: nu există nici un sistem care să nu se supună acestor trei legi logice, pentru că ele sunt legile necesare, inerente elaborării oricărui sistem, fără de care existenţa sa nu este posibilă.

Dar aceste sisteme, tocmai în virtutea acestor legi energetice, nu numai că nu pot fi niciodată riguros statice, dar chiar din această cauză ele sunt supuse unei deveniri mai mult sau mai puţin aparente sau mai mult sau mai puţin lente ori rapide.

Un obiect fizic oarecare se modifică datorită legii a doua a termodinamicii. Izolat, fără un aport exterior de energie nouă, sistemul va fi supus degradării energetice, adică trecerii de la diversele stări eterogene iniţiale (mecanice,

Scanned with OKEN Scanner

electrice, chimice etc.) la o omogenitate termică; aceasta este legea entropiei pozitive. Sistemul biologic trebuie să lupte împotriva acestei actualizări omogenizante din mediul său exterior, ca şi din interiorul său. În aceasta rezidă procesul însuşi, pornind de la fecundarea ovulului, de la maturizarea unui sistem biologic şi până la moartea sa care îl va integra sistemului fizico-chimic şi sistemelor biologice ale agenţilor putrefacţiei care se nutresc din cadavru.

În ceea ce priveşte al treilea tip de sistem, el este acela al nucleului atomic care rezistă cel mai bine şi cel mai mult timp la dezagregarea sa, datorită egalităţii forţelor sale antagoniste şi contradictorii: este nevoie de energia puternică a acceleratoarelor de particule care să-l bombardeze pentru a inegaliza aceste interacţiuni puternice – precum sunt numite –, pentru a-l face să se dezintegreze.

Dar acest al treilea tip îl regăsim şi în sistemul neuropsihic, dezvoltat la om în mod particular – aşa cum arăt în lucrările mele – şi pe care maladia mentală îl pune în mod clar în evidenţă: parametrul de omogenizare se hipertrofiază în creierul aşa-zis normal, iar echilibrul care constituia starea sa considerată normală va genera o anumită formă de nevroză şi, în continuare, de psihoză, adică tocmai schizofrenia, omogenizarea mentală a subiectului – agent al actualizărilor – potenţializând obiectul, realitatea obiectivă, anulată ca exterioritate. Invers, atunci când parametrul de eterogenitate ocupă acest motor al actualizărilor care este subiectul, se ajunge la maladia mentală denumită maniaco-depresivă. În primul caz, sistemul psihic nu se poate detaşa de ideea fixă, de obsesia identificării cu un anumit personaj, cu o anumită vocaţie, cu o anumită voinţă inconştientă de a rămâne acelaşi personaj ca închis în el însuşi, dominându-l şi dominând totul în jurul lui. Vedem aici că omogenizarea, sub mii de forme, se extinde, domină şi paralizează adaptarea la diversitate, la eterogenitatea vieţii, atât interioară cât şi exterioară. În aceasta constau sistemologia şi structurologia morbidă. În al doilea caz este tocmai invers: forţele de actualizare ale subiectului sunt supuse eterogenizării vieţii, a lumii, şi iarăşi se ajunge la maladie, la patologia sistematizantă şi structurantă printr-o succesiune de depresii şi excitaţii, pe care universul, sub aspectele sale eterogene, o introduce în subiect şi o dezvoltă în interiorul său.

Acelaşi lucru este valabil pentru orice sistem; el este victima parametrilor de omogenizare sau invers, ai eterogenizării, predominante. Sistemele se degradează în manieră inversă, iar legea antagonismului şi a contradicţiei operează din ce în ce mai puţin, până la slăbirea sistemului însuşi cu struc-

Scanned with OKEN Scanner

tura sa specifică: în acest caz componentele se asociază sau se disociază prea mult, iar structura slăbeşte şi se dizlocă. Regăsim aici, în definitiv, sistemele sociale şi socio-politice: totalitarismul, omogenitatea dominantă a gândirii, strivind diversitatea componentelor, a partenerilor politici şi, prin aceasta, libertatea însăşi, care este consecinţa eterogenizării tuturor comportamentelor individuale şi sociologice ale sistemului. Şi invers, puterea completă a eterogenităţii atrage anarhia, incoerenţa sistemului care se dizlocă la rândul său, o dată cu pulverizarea componentelor structurii sale.

Astfel că sistemul, orice sistem, posedă o cibernetică şi, după cum se vede, există trei cibernetici sistemologice posibile şi reale.

Însuşi sistemul entropic posedă o cibernetică, adică o contra-acţiune sau *feed-back* care este invers proporţională cu informaţia sa. Altfel spus, cu cât este mai mare probabilitatea de omogenizare, cu atât mai redusă este informaţia care semnalează eterogenitatea ce se actualizează în sistem pentru a-l aduce la actualizarea omogenizării sale. Un sistem termic, de exemplu, este reglat pentru a menţine aceeaşi temperatură în pofida variaţiilor acesteia. Astfel, în timp ce temperatura exterioară scade sau creşte, o informaţie, un mecanism de *feed-back* va permite mărirea sau micşorarea puterii sursei de căldură pentru a reechilibra temperatura cerută.

În cel de-al doilea principiu al termodinamicii obiectelor fizice am postulat, cred eu pe bună dreptate, o cibernetică adecvată, care face ca sistemul să nu treacă imediat şi fără măsură la omogenitatea progresiei entropiei, fără de care de multă vreme, ba chiar imediat, universul ar fi fost mort.

În biologie avem de-a face cu o cibernetică inversă; aici, într-un sistem vital, totul este condiţionat şi activat prin procese de eterogenitate structurală şi sistematizantă, de la filogeneză la ontogeneză, de la moleculele proteinelor, de la ADN (acidul dezoxiribonucleic al celebrei spirale) până la organismul întreg. Şi deci informaţia, *feed-back*-ul, va fi dispozitivul biologic care va semnala actualizarea, tentativa şi începutul actualizării parametrilor de omogenizare a structurii şi funcţionării sistemului biologic, în scopul de a repotenţializa această entropie care îl pândeşte în fiecare moment şi împotriva căreia el se luptă de-a lungul întregii sale existenţe, de la naştere şi până la moarte. Această cibernetică inversă celei precedente semnalează pericolul şi începutul omogenizării sistemului, la fel cum, în primul caz, cibernetica fizică semnala eterogenizarea sistemului şi a structurii.

Există însă şi o a treia cibernetică inerentă sistemului, aceea a sistemului nuclear şi a sistemului neuropsihic. Aici *feed-back*-ul, informaţia, va regla

Scanned with OKEN Scanner

hipertrofierea unuia dintre parametrii de omogenizare şi eterogenizare, adică a echilibrului lor, slăbind sistemul şi structura specifică ce îi constituie; el va semnala, deci, fie excesul de omogenizare, fie pe cel de eterogenizare, depăşind starea *T* de semi-actualizare şi semi-potenţializare simultane, cum am văzut în cazul maladiei mentale sau în acela al nucleului micro-fizic, forţe interne de asociere şi excluziune.

Mergând mai departe, şi nu putem să nu mergem, descoperirea cuarcilor arată că particulele pe care le consideram ultime şi fundamentale (protonii, neutronii, electronii) sunt şi ele sisteme formate de energiile cuarcilor şi anti-cuarcilor.

Dar o moleculă este un sistem de sisteme de atomi, şi orice obiect fizic sau biologic şi, aş adăuga, neuropsihic este o suită de proliferări arborescente şi ierarhice de sisteme, de sisteme de sisteme...

Un sistem biologic este o prodigioasă sistemogeneză de sisteme de sisteme. Când scriu, frazele mele sunt un sistem de sisteme ale limbajului meu, ale gramaticii mele, un sistem al propoziţiilor mele, sistem al subiectului, verbului şi adjectivului, şi chiar în ce priveşte cuvintele mele, un cuvânt este expresia verbală, semnul lingvistic foarte complex al aparatului meu mental semnificând un concept, care este tocmai sistemul a ceea ce numim extensiunea (câine*le,* animalu*l,* scaunu*l)* sau omogenitatea lor, şi intensiunea conceptului, adică *acest* câine, *acest* animal, *acest* scaun, în eterogenitatea lor specifică.

Aşadar, sistemul nu este acel lucru îngrozitor împotriva căruia atâtea spirite nesistematice – spun ele – se ridică, ceea ce provine din faptul că sistemul este văzut doar ca actualizare a unei identităţi, a unei omogenităţi statice şi fixe. Dimpotrivă, sistemul este esenţialmente polimorf şi dinamic prin excelenţă şi nimic nu este posibil, nimic nu se manifestă în univers şi în energia sa fundamentală, decât în funcţie de sistemologia şi structurologia lor specifică. Cei care se ridică împotriva sistemelor nu cunosc aceste două caracteristici şi confundă sistemul omogenizant, aparent static şi sterilizant al macro-fizicii entropice, sublimată de către logica clasică cu toate celelalte sisteme, care nu numai că sunt posibile, dar chiar există în orice experienţă şi gândire posibilă.

Acest sistem, considerat ca static şi omogen, este un sistem patogen în sânul materiei neuropsihice, şi am văzut de ce. De asemenea, există o patologie a sistemologiei şi a structurologiei, care provine de la inadecvarea sistemelor elaborate de către gândire, de către centrii neuropsihici, la sistematizările fizice şi biologice. Este ceea ce se petrece în maladia men-

Scanned with OKEN Scanner

tală, cum am văzut, în schizofrenie sau în boala maniaco-depresivă; acolo apar structurogeneze şi sistemogeneze patologice, adică sisteme în delir. Din această cauză, sistemele imaginarului, a ceea ce se elaborează în interioritatea psihicului, trebuie să fie controlate îndeaproape în contact cu experienţa, adică cu sistemologiile şi structurologiile materiilor-energie pe care vrem să le influenţăm sau care ne influenţează.

Chiar universul psihic trebuie să fie atent controlat, căci, aşa cum am arătat, el este supus presiunii parametrilor fizici sau biologici, care provoacă monotonia, repetiţia morbidă sau incoerenţa unei eterogenităţi într-o diversificare haotică. Mă gândesc în mod special aici la activitatea estetică, la pictură, la literatură, la muzică.

Sistemele şi structurile sunt supuse unei logici trivalente constitutive care este motorul inerent al posibilităţii sale *sine qua non* de existenţă. Trebuie să cunoaştem care sunt cele trei articulaţii în logica generală dinamică a contradictoriului, cu cele două non-contradicţii evolutive, statistice şi asimptotice, niciodată riguros actuale şi actualizabile, plecând de la contradicţia fundamentală, şi, prin aceasta, să ştim să le folosim fără a cădea în patologia sistemologică şi structurologică.

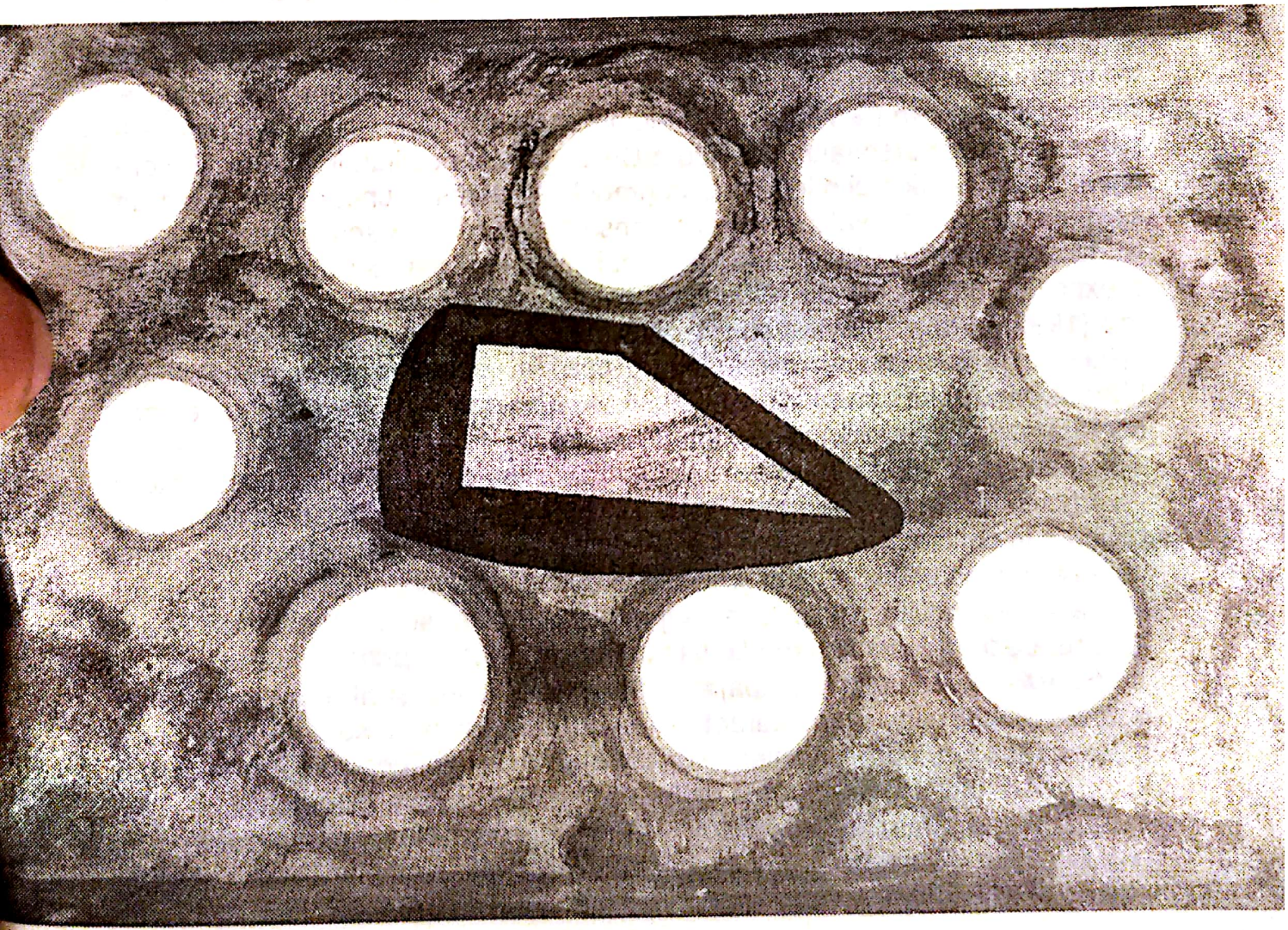
Iată de ce este indispensabil să cunoaştem logica oricărui sistem şi a oricărei structuri.

În româneşte de Laurenţiu STAICU

Din revista *Le Troisième Millénaire*,
numerele: 2/1982; 4/1982; 6/1983; 7/1983

Scanned with OKEN Scanner

CARNET
CARNET
CARNET
CARNET
CARNET



Scanned with OKEN Scanner

EDWARD SAVA

Expoziția ca act creator

Corespondență specială din New York

Noul sezon expoziţional propune publicului, în această toamnă, câteva dintre obişnuitele «mega» manifestări: retrospective Rauschenberg (la Guggenheim), Diebenkorn (la Whitney Museum of American Art), precum şi reconstituirea colecţiei personale a lui Edgar Degas la Metropolitan Museum. Dimensiunile nu au însă nici o legătură cu gradul de interes al unei expoziţii. Într-un spaţiu restrâns, idei valoroase au o şansă mai mică de a se pierde.

Muzeul Metropolitan şi-a făcut un obicei din a-şi inaugura «stagiunea» cu o expoziţie organizată de «Costume Institute». După *Modă şi istorie: un dialog* (1992), *Viziuni ale estului în costumul apusean* (1994), *Haute Couture* (1995), *Îmbrăcăminte şi nuditate* (1996), cea mai recentă realizare a lui Richard Martin, principalul curator al Institutului, se numeşte *Wo(!)rdrobe* şi este consacrată relaţiei dintre îmbrăcăminte şi limbaj.

Remarcând că atât «text» cât şi «textilă» îşi au originea în latinescul *texere* – «a ţese» –, Martin analizează modul în care cele două mijloace de expresie concură în definirea unei personalităţi. Inscripţii incoerente sunt menite a fi simboluri ale nonconformismului şi spiritului de frondă. Decoraţii vestimentare au rol de slogan politic, reclamă, mesaj moralizator sau sunt inspirate din opere literare, de la manuscrise medievale irlandeze la *Micul prinţ*.

Spectrul referinţelor la limbaj este foarte larg. Litere şi cifre sunt folosite ca pure decoraţii caligrafice: caractere chinezeşti animă o superbă rochie de mătase albă semnată Christian Dior 1951; *Admission Dress* (1997) de Ji Eon Kang este alcătuită dintr-o reţea de butoni metalici pe care este gravat un «M», ce îngăduie purtătorului să pătrundă în Metropolitan Museum. La polul opus, o cravată de Elsa Schiaparelli include fraze întregi, reproduceri cu decupaje din presă ce menţionează artista.

Scanned with OKEN Scanner

Preocupat mereu de semnificaţia artistică a variaţiilor modei, Martin nu ezită să sublinieze şi în acest context legătura dintre evoluţia modei şi cea a artei moderne. Întâlneşti referinţe la colajele dada, la Magritte (o rochie pe care este desenată o săgeată şi textul «Acesta este un buzunar»), la pop art.

O viziune curatorială foarte personală este evidentă şi în *Baule: Artă africană/ochi occidentali* de la Muzeul Universităţii Yale, expoziţie organizată împreună cu Art Institute din Chicago şi Museum for African Art din New York. Susan Vogel îşi continuă aici eforturile de a convinge critica şi publicul că civilizaţiile extra-europene trebuie privite dintr-un unghi diferit de cel cu care suntem obişnuiţi.

Pentru membrii tribului Baule, aspectul exterior al unui obiect este cu totul secundar în raport cu rolul său social şi spiritual, cu încărcătura sa energetică pozitivă sau răuvoitoare, cu capacitatea de a asigura schimbări în cadrul comunităţii. Ceea ce occidentalul înţelege prin artă este absent în această cultură. Nu există o anume categorie de obiecte destinate contemplării. De exemplu, un tors expus în prima sală de la Yale, care prin accident şi-a pierdut braţele, continuă să ni se pară «frumos». Pentru un Baule el este pur şi simplu inutil şi demn de a fi distrus.

Cele peste o sută de exponate fac parte din valul de semne ale acestei civilizaţii din vestul Africii, adunate cu asiduitate în ultimul secol de colecţionari şi instituţii culturale ale Occidentului. Pentru ochii noştri, ele sugerează virtuozitate a execuţiei tehnice şi o irezistibilă inventivitate a formelor. Semnificaţia acestor obiecte pentru un model cultural care a rezistat cu succes secolelor de colonialism este, încă o dată, cu totul alta.

Unele dintre creaţiile etniei Baule pe care le preţuim cel mai mult sunt statuetele reprezentând strămoşi mitici de ambele sexe, cu trăsături idealizate, al căror scop este acela de a proteja căminul. Păstrate în sanctuare individuale, învelite în cârpe, ele nu sunt niciodată expuse public. Dimpotrivă, măştile cu caracteristici animaliere, de dimensiuni şi forme atât de variate, sunt destinate a fi purtate în timpul dansurilor publice. Mişcările rituale le insuflă o forţă de iradiere cu desăvârşire pierdută dincolo de vitrina unui muzeu.

Există o întreagă categorie de exponate, ataşate îndeobşte obiceiurilor unor societăţi secrete, menite a fi văzute în condiţii speciale, într-o atmosferă de tensiune şi chiar frică. Vogel a iniţiat montaje neobişnuite într-o expoziţie de artă – văluri, lumini care descresc –, încercând să reproducă forţa şi misterul unui ceremonial de iniţiere. Nici un efort nu este prea mare pentru a vedea ceea ce noi considerăm o operă de artă în contextul în şi pentru care a fost creată, pare să fie *credo*-ul organizatoarei unei manifestări cu totul ieşite din comun.

Mandala: Arhitectura iluminării, de la Asia Society, prezintă publicului circa 50 de exponate provenind din varii puncte de răspândire a budismului. Reprezentare grafică a Universului, formată dintr-o serie de cercuri concentrice înscrise

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

într-un pătrat, o mandala este în primul rând un ajutor pentru meditaţie şi concentrare. A o construi înseamnă a construi un spaţiu sacru, un templu, o imagine a ceea ce Eliade numeşte «centrul lumii».

Cei doi îngrijitori ai expoziţiei, Robert Thurman, profesor de istorie a religiilor la Universitatea Columbia, şi Denise Patry Leidy, de la Metropolitan Museum, fac toate eforturile să ofere vizitatorului elemente aparţinând unei moşteniri religioase deosebit de complexe şi greu accesibile, de a explica ceea ce prin definiţie este inexplicabil.

Dar, precum o mască Baule sau o icoană bizantină, o mandala poate fi receptată şi în absenţa unei experienţe religioase, ca un pur fenomen artistic. Una dintre cele mai timpurii mandale din expoziţie a fost realizată în Nepal în jurul anului 1100. În centru, cuplul Chakrasamvara – Vajravarahi, a cărui îmbrăţişare simbolizează uniunea dintre înţelepciune şi compasiune. Înconjurate de şase paznici, cele două zeităţi sunt închise în pătratul unui palat. În afara cercului ce-l înconjoară sunt reprezentări tipice ale ciclului vieţii cufundate în ignoranţă, plăceri trecătoare şi moarte. Culorile contrastante ale căror nuanţe sunt încă vii după atâtea sute de ani, fineţea detaliilor – bijuteriile ce decorează palatul, chipurile – definesc o excepţională operă plastică.

Expoziţia din această toamnă de la Morgan Library se hrăneşte exclusiv din propriile comori ale instituţiei, chiar dacă tema ei nu este deloc lipsită de ambiţie. În *Medieval Bestseller: The Book of Hours,* Roger Wieck vrea să readucă în atenţia publicului aşa numitele *Cărţi ale orelor,* a căror răspândire şi popularitate în Europa secolelor XIII-XVI pare astăzi greu de imaginat.

Folosind doar o parte dintre sutele de *Cărţi ale orelor* – manuscrise şi tipărituri – pe care Morgan Library le conservă, Wieck alcătuieşte o expunere mai degrabă didactică. Secţiunile expoziţiei urmăresc structura acestor cărţi de rugăciune: calendarul, lecţiile din Evanghelii, seria de psalmi şi imnuri cu care un credincios invoca de zece ori pe zi bunăvoinţa Fecioarei. În plus, curatorul oferă bogate explicaţii despre rolul acestor cărţi în viaţa de zi cu zi, despre frecventa apariţie a portretelor donatorilor, despre canonul iconografic ce asocia anumite imagini unor «ore»: *Adoraţia Magilor* la prânz, *Fuga în Egipt* la vecernie etc.

În sala de la Morgan Library, sunt câteva exponate deosebite: *Psaltirea* Iolandei, vicontesă de Soissons, pictată la Amiens la sfârşitul secolului al XIII-lea; o *Carte a orelor* care a aparţinut Catherinei de Clèves (1440); o alta a cardinalului Alessandro Farnese (1546), lăudată de Giorgio Vasari drept «una dintre minunile Romei». În acelaşi timp, ansamblul ilustraţiilor, majoritatea create de meşteri anonimi, î-ţi oferă o fascinantă oglindă a schimbărilor într-o Europă aflată pe drumul dintre gotic şi Renaştere, evoluând de la pioşenie la materialism şi de la hieratic la naturalist.

În pofida interesului expoziţiei, relaţia care se stabileşte între vizitator şi exponate este întrucâtva falsă. Este imposibil să apreciezi decoraţiile unei cărţi deschise la o singură pagină. Răsfoite zilnic, transmise de la o generaţie la alta, *Cărţile orelor* erau, ca şi statuetele Baule, obiecte de cult strict individual. Niciodată ele n-au fost menite să fie privite ca un grup, ca un fenomen de masă.

La Baltimore a fost deschisă până de curând o superbă expoziţie având drept temă fildeşurile medievale. Obiectele expuse au o serie de trăsături în comun cu *Cărţile orelor*. Datând cu aproximaţie din aceeaşi perioadă, cu un număr semnificativ de exemple păstrate până azi, toate aceste lucrări fac parte din categoria acelora pe nedrept ignorate de vizitatorii prea grăbiţi ai marilor muzee. Relaţia dintre paginile decorate şi pictura timpului este comparabilă cu cea dintre fildeşurile dăltuite cu migală şi sculptura portalurile marilor catedrale de la Chartres sau Köln. A te apropia cu adevărat de aceste lucrări cere un efort special, capacitatea de a aprecia miniaturalul, bucuria de a regăsi un univers în podul palmei.

Organizată de Walters Art Gallery împreună cu Detroit Art Institute, *Imagini în fildeş – Obiecte preţioase din epoca gotică* se înscrie în aceeaşi clasă cu celelalte expoziţii menţionate aici. Subiectul este neconvenţional. Câteva lucrări ies şi aici cu uşurinţă în evidenţă. *Fecioara şi Pruncul,* provenind din tezaurul Catedralei St. Denis are o eleganţă cu totul aparte, accentuată de faptul că mica statuie păstrează arcuirea naturală a fildeşului din care a fost dăltuită. Chipul unui *Crist* (Metropolitan Museum) exprimă o durere aproape abstractă. Fragilitatea materialului, faptul că figurina este mutilată întăreşte emoţia privitorului în aceeaşi măsură ca şi torsul Baule pe care l-am evidenţiat mai devreme.

Valoarea manifestării constă, însă, nu în cele câteva exponate «speciale», ci în ansamblul acestora, în faptul că *Imagini în fildeş* reprezintă rezultatul unor ani de cercetare. Citind etichetele de sub vitrine sau, şi mai bine, articolele din catalogul îngrijit de Peter Barnet, poţi învăţa enorm despre diferenţele dintre goticul german şi francez, aşa cum sunt ele reflectate în micile sculpturi, sau despre falsurile din secolul al XIX-lea ce imită arta medievală.

Uităm de multe ori că o expoziţie nu este numai un efort organizatoric ce se prelungeşte câţiva ani şi presupune colaborarea artistică şi administrativă a zeci de indivizi şi instituţii. Alcătuirea unei expoziţii este în sine un act de creaţie. Din păcate, ocaziile în care se simte cu adevărat prezenţa unui «regizor» cu idei, dar şi cu personalitatea capabilă de a le impune, sunt încă puţine.

Scanned with OKEN Scanner

Secolul 20

REDACŢIA ŞI ADMINISTRAŢIA
CALEA VICTORIEI 133
P.O. BOX 22-318
BUCUREŞTI-ROMÂNIA
TEL: 650.64.35; TEL/FAX: 650.41.65
ISBN 43 804

Tipărit la «PUBLIROM SA», tel. 614.99.89; fax: 613.53.33

Scanned with OKEN Scanner

Numărul 4-5-6/1998

va fi consacrat fotbalului

Nu putea să-i rămână străin
Secolului 20 unul din fenomenele
cele mai fascinante ale acestui sfârşit
de veac: fotbalul!
Antropologia, psihologia, sociologia,
politologia, dreptul şi literatura vor fi
chemate să analizeze
uriaşele valenţe sociale
ale acestui sport: de la cultul corpului
la violenţa maselor de spectatori,
de la marile interese financiare
şi politice până la ubicuitatea
totalitară a televiziunii.
Cei mai importanţi scriitori români vor
participa şi ei la acest festin al culturii
şi sportului prilejuit de un spectacol
ce va fi privit cu patimă
de două miliarde de oameni:
ultimul Campionat Mondial de Fotbal
al secolului XX.

Preţ: 20.000 lei

Scanned with OKEN Scanner

Prin toată această tevatură
semantică îşi face loc
şi cere să fie luat în seamă
un înţeles bastard:
exilul ca dilemă.
Poate fi generat de oricare
din situaţiile şi motivele
de mai sus sau de nici unul.
Şi poate genera, la rându-i,
un labirint de ipoteze ce vor
întări cusătura dilematică
a fenomenului.
Asta e!: exilul ca fenomen.
Ne-ar trebui o fenomenologie
a exilului
să putem înţelege sursele
şi resursele lui ontologice.
Dar o fenomenologie e o casă
din cărămizi neasemănătoare.
Se cuvine să cunoaştem
fiecăreia consistenţa şi forma
pentru a le putea «suda»
corect şi rezistent.

LAURENŢIU ULICI

Scanned with OKEN Scanner